Anthony de Jasay
El Estado
La lógica del poder político
Alianza Universidad



Alianza Universidad

Anthony de Jasay

El Estado

La lógica del poder político

Versión española de
Rafael Caparrós Valderrama

Revisión técnica de
Carlos Rodríguez Braun

Alianza
Editorial

Título original: *The State*. Esta obra ha sido publicada en inglés por
Basil Blackwell Ltd.

Calle Telémaco, 43; 28027 Madrid; telef. 741 66 00
ISBN: 84-206-2749-6
Depósito legal: M. 7.758-1993
Fotocomposición: EFCA
Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16 28039 (Madrid)
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

INTRODUCCION

¿Qué haría si *usted* fuera el Estado?

Resulta extraño que la teoría política, al menos desde Maquiavelo, haya dejado prácticamente de plantearse esta cuestión. Ha dedicado mucha reflexión a lo que el sujeto individual, una clase o toda la sociedad puede conseguir del Estado, a la legitimidad de sus mandatos y a los derechos que el sujeto conserva frente a ellos. Se ha ocupado de la obediencia que le prestan los esperanzados usuarios de los servicios públicos, la forma en que participan en su funcionamiento y la indemnización que pueden reclamar las víctimas de su mal funcionamiento ocasional. Estos son temas de vital importancia; con el paso del tiempo y el crecimiento del Estado en relación con la sociedad civil, su importancia no cesa de aumentar. Sin embargo, ¿es suficiente tratarlos sólo desde el punto de vista del *súbdito,* lo que necesita, quiere, puede y debe hacer? ¿No sería más completa nuestra comprensión si pudiéramos también contemplarlos tal como pueden aparecer desde el punto de vista del *Estado*?

El presente libro constituye un intento de llevar esto a cabo. Afrontando los riesgos de confundir instituciones con personas y las dificultades de pasar del príncipe a su gobierno, escoge tratar al Estado como si fuera una entidad real, como si tuviera una voluntad y

fuera capaz de adoptar decisiones razonadas acerca de los medios adecuados a sus fines. Por eso intenta explicar el comportamiento del Estado para con nosotros en función de *lo que podría esperarse que hiciera,* en las sucesivas situaciones históricas, si persiguiera racionalmente los fines que razonablemente pueden suponérsele.

El joven Marx veía al Estado como «oposición» e «imposición» con respecto a la sociedad civil. Hablaba de la «contradicción general secular entre el Estado político y la sociedad civil» y afirmaba que «cuando el Estado político... brota violentamente del seno de la sociedad burguesa... el Estado puede y debe avanzar hasta la abolición de la religión, hasta su destrucción, pero sólo de la misma forma en que avanza hasta la abolición de la propiedad privada [mediante la imposición de tasas máximas, mediante la confiscación, mediante el impuesto progresivo] y la abolición de la vida [mediante la guillotina]» [1]. En otros pasajes aislados (señaladamente en «La Sagrada Familia» y en «El 18 Brumario de Luis Bonaparte») seguía describiendo al Estado como una entidad autónoma, que recorre su propio camino, sin ofrecer, no obstante, una teoría acerca de por qué ha de terminar en «imposición», «confiscación», «contradicción», de por qué el Estado autónomo es un adversario de la sociedad.

Cuando Marx evolucionó hacia un enfoque sistémico, coincidió con la doctrina dominante en teoría política, cuya característica unificadora consiste en considerar al Estado esencialmente como instrumento. De este modo, para el Marx maduro, y aún más explícitamente para Engels, Lenin y el pensamiento socialista que hasta hoy inspiran, el Estado se convirtió en un instrumento al servicio de los intereses de la clase dirigente y garantizador de su dominación.

Asimismo, para la principal corriente teórica no socialista, el Estado es un instrumento, proyectado para servir a quien lo utiliza. Se le considera como generalmente benigno y al servicio de la promoción de los objetivos de *los demás.* La forma del instrumento, las tareas que desempeña y la identidad del beneficiario pueden variar, pero el carácter instrumental del Estado es común a las principales tendencia del pensamiento político moderno. Para Hobbes salvaguarda la paz, para Locke defiende el derecho natural a la libertad y la propiedad, para Rousseau lleva a cabo la voluntad general, para

[1] K. Marx, «The Jewish Question», *Early Writings,* 1975, págs. 220, 226 y 22. [Trad. cast. en C. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos.* Grijalbo.]

Bentham y Mill es el vehículo de los planes de mejora social. Para los liberales actuales (en el sentido americano), supera la incapacidad de los intereses privados para cooperar de manera espontánea. Les *obliga* a producir colectivamente cantidades *preferidas* de bienes públicos como orden, defensa, atmósfera limpia, calles asfaltadas y educación para todos. Con arreglo a una definición extensiva de bienes públicos, la coerción estatal faculta asimismo a la sociedad para aspirar a la justicia distributiva o incluso a la plena igualdad.

Hay, claro está, variantes menos ingenuas de la perspectiva instrumental. Para la escuela de la «elección no mercantil» o «elección pública» la interacción de elecciones privadas por medio del instrumento estatal propende al exceso en la producción de bienes públicos y fracasa en otros aspectos en la consecución de resultados preferidos[2]. Esta escuela se ocupa de la dificultad de manejo del instrumento que es el Estado y su capacidad potencial de perjudicar a una sociedad que intente manejarlo. No obstante, el Estado es un instrumento, aunque defectuoso.

Con todo, ¿se trata de defectos, fallos estratégicos, intrínseco funcionamiento defectuoso? Y ¿cuál es su coherencia interna? En el camino que va desde la democracia hasta el despotismo, ¿degenera la república platónica? ¿O va adaptándose a sus propios objetivos?

Un primer paso hacia una adecuada comprensión del Estado consiste en concebir un contexto sin Estado. Apoyándonos en Rousseau, tendemos gratuitamente a asociar el *estado de naturaleza* con el salvajismo y acaso con cazadores no muy inteligentes en el amanecer de la historia. Se ha convertido en un reflejo condicionado por nuestra parte el considerarlo como una etapa temprana y primitiva de civilización, para avanzar con respecto a la cual habría sido necesaria la formación de un *Estado.* Como cuestión fáctica empírica, puede que haya sucedido así. Como cuestión de lógica, no se deduce del único rasgo característico necesario del Estado de naturaleza, que consiste en que los que participan en él no renuncien a su soberanía. Que nadie haya obtenido el monopolio del uso de la fuerza; que todos conserven sus armas. Pero esta condición no resulta necesariamente incompatible con cualquier escenario dado de civilización, anterior o posterior.

[2] Como afirma uno de los fundadores de esta escuela, la economía del bienestar se refiere a los fallos del mercado, la teoría de la elección pública se refiere a los fallos del Estado (James M. Buchanan, *The Limits of Liberty,* 1975, cap. 10). Nótese, sin embargo, la diferente orientación adoptada por ciertos teóricos de la elección pública, a los que aludimos en el cap. 4, pág. 288, nota 38.

los papeles desempeñados por los factores «violencia, obediencia y preferencia» en el nacimiento del Estado. A continuación se propone deducir los principales rasgos característicos de un Estado que, si existiera, no estaría en conflicto con la sociedad civil. Lo llamo «capitalista» para enfatizar el carácter decisivo de su tratamiento de la propiedad y el contrato. Su concepción del justo título a la propiedad consiste en que los que encuentren algo, se lo apropien («finders are keepers»). No se permite esa clase de compasión y simpatía hacia sus súbditos menos afortunados que lleva a imponer a los más afortunados la obligación de ayudarles. En la misma línea, se trata también de un Estado *sin políticas*, mínimo («Los contornos del Estado mínimo»).

Parece anómalo, si no en sí mismo contradictorio, que el Estado tenga voluntad y quiera él mismo *minimizarse*. Para que esto sea racional, sus fines deben estar situados más allá de la política y ser inalcanzables a través del gobierno. El objeto de gobernar en ese caso, por tanto, consiste simplemente en excluir a cualquier rival no mínimo (impidiendo la revolución). Por supuesto, nunca a lo largo de la historia ha existido un Estado semejante, aunque uno o dos en los siglos XVIII y XIX lo sugieran vagamente.

El «hedonista político» que considera al Estado como la fuente de un saldo positivo en el cálculo de ayudas y estorbos, debe lógicamente aspirar a un Estado más que mínimo y, si no existiera, lo inventaría[3]. Al hedonismo político por parte del ciudadano subyace el deseo de un esquema de cooperación más extenso y menos opcional que la profusa diversidad de contratos que surgen de la negociación voluntaria («La invención del Estado: el contrato social»). Por parte de una hipotética clase dominante, el hedonismo político se supone que reclama un aparato que asegure la dominación («La invención del Estado: el instrumento de dominio de clase»). Ambas versiones del hedonismo político presuponen una cierta credulidad como para arriesgarse a desarmarse uno mismo para armar al Estado. E implican la creencia en el carácter instrumental del Estado, *hecho para atender a los fines de los demás* y carente de fines propios. Pero en cualquier sociedad no unánime con pluralidad de intereses, el Estado, no importa lo conciliador que sea, no puede perseguir otros fines que los suyos propios. Su manera de resolver los conflictos y la importancia

[3] El término «hedonista político» fue acuñado por el gran Leo Strauss para denotar al súbdito complaciente del Leviatán.

que atribuye a los fines de los demás, *constituye* la satisfacción de sus propios fines («Cerrar el círculo mediante la falsa conciencia»).

Las cuestiones referentes a si el hedonismo político es sensato, prudente, racional, a si el hecho de vivir en un entorno estatal nos hace mejores o peores, a si los bienes que el Estado, actuando en busca de su interés, elige producir son los que nosotros habríamos elegido, se abordan de nuevo en el capítulo 2 en relación con la reforma, el mejoramiento y la utilidad, y en el capítulo 3 en contextos tales como el de un hombre un voto, el igualitarismo (como medio y como fin) y la justicia distributiva.

Aunque violencia y preferencia pueden vincularse a sus respectivos orígenes históricos y lógicos, el Estado sigue obteniendo la obediencia política mediante el recurso a la vieja tríada de «Represión, legitimidad y consentimiento», el tema de la primera sección del capítulo 2. La legitimidad es obedecida sin consideración alguna de esperanza de premio o de miedo al castigo. Excepto a muy largo plazo, el Estado no puede extender la legitimidad a su arbitrio. Para ser obedecido, sus alternativas se reducen a varias combinaciones de represión y consentimiento (aunque naturalmente reconocerá los beneficios de tanta legitimidad como pueda lograr). El consentimiento de una mínima parte de la sociedad, por ejemplo los guardias en una sociedad que sea un campo de concentración, puede bastar para reprimir al resto. Entonces, las recompensas, por sí solas, se acumulan *profusamente* en la *minoría* que presta su consentimiento; la represión se extiende *parsimoniosamente* sobre la inmensa *mayoría.* La *inversión de esta pauta* corresponde a una mayor dependencia del consenso.

Por razones que a la sazón parecierón válidas, aunque retrospectivamente puedan tacharse de débiles o tontas, el Estado represivo por lo general considera oportuno seducir en un determinado momento a algunos a los que solía reprimir y apoyarse más en el consenso («Tomar partido»). Este proceso combina pasos hacia una más amplia democracia política y movimientos para hacer el bien, con un papel beligerante y divisorio para el Estado, ya que ahora está solicitando el apoyo de amplios sectores de la sociedad mediante el ofrecimiento de recompensas significativas que se obtendrán a costa de otros sectores quizá menos numerosos pero con todo importantes. Un subproducto de este proceso de creación de ganadores y perdedores es que el aparato del Estado se hace más grande y más inteligente.

Me parece casi incontrovertible que el contenido preceptivo de cualquier ideología dominante coincide con el interés del Estado, más que, como en la teoría marxista, con el de la clase dominante. En otras palabras, la ideología dominante es aquella que, hablando en términos generales, le dice al Estado lo que quiere oír y, lo que es más importante, lo que quiere que sus ciudadanos acierten a entreoír. Más que la «superestructura» de la ideología que se superpone a la «base» del interés (como se los suele situar), ambos se sostienen mutuamente. Puede no haber una clase dominante en una sociedad, y sin embargo el Estado y la ideología dominante prosperarán y se desarrollarán conjuntamente. Se plantea este enfoque para justificar la atención dedicada al utilitarismo («Licencia para remendar» y «La preferencia revelada de los gobiernos»), una influencia inmensamente poderosa, aunque ahora en su mayor parte subconsciente, en el pensamiento político pasado y presente. Las actuaciones utilitaristas al «reformar», enjuiciar los cambios en las políticas en función de las consecuencias previstas, y comparar utilidades interpersonalmente de manera que el Estado pueda, al evaluar una política, restar el daño que produce a unos del mayor bien que proporciona a otros y *cerrar balance con superávit de felicidad*, prestan un contenido moral a los actos de gobierno. La doctrina que recomienda semejantes operaciones representa la ideología perfecta para el Estado activista. Suministra la fundamentación moral para las políticas adoptadas por el Estado cuando puede elegir por sí mismo a quién favorecer. No obstante, cuando la cuestión de a quién favorecer no es tan discrecional, sino que es prevista por el Estado en función de la proximidad de la lucha electoral, las comparaciones interpersonales están todavía implícitas en su afirmación de que lo que hace es bueno o justo o las dos cosas, en vez de sencillamente conveniente para seguir en el poder.

La justicia social como objetivo manifiesto, la excusa ética para políticas seductoras, constituye aparentemente una ruptura con el utilitarismo. Sin embargo, de la dependencia de ambos respecto de las comparaciones interpersonales se deriva una continuidad básica entre los dos como criterios para justificar las políticas. Uno compara *utilidades*, el otro *merecimientos*. Cualquiera de los dos puede proporcionar una *justificación para anular contratos voluntarios*. En ambos casos, el papel de «observador benévolo», de «ojo perspicaz» que realiza la docta y autorizada comparación corresponde naturalmente al Estado. La identificación con este papel supone para él una conquista tan importante como lo es la oportunidad subsiguiente de fa-

vorecer, de entre sus ciudadanos, a una clase, raza, grupo de edad, región, ocupación o cualquier interés por encima de otro. Sin embargo, *la discrecionalidad para elegir a quién favorecer y a costa de quién*, de que goza el Estado cuando al principio se propone montar una base de ayuda mediante la reforma y la redistribución, está poco menos que condenada a ser efímera. La argumentación del capítulo 4 ofrece razones por las que tiende a desvanecerse con la competencia política y con la progresiva adicción de la sociedad a una determinada pauta redistributiva.

Un Estado redistributivo hecho y derecho, a cuya orden «el desposeído se convierte en legislador de los que poseen» [4] y que con el tiempo transforma el carácter y la estructura de la sociedad por caminos en gran parte no planeados, tiene su contrapartida doctrinal, su equivalente ideológico. El desarrollo de ninguno de los dos resulta concebible sin el otro. El capítulo 3, «Valores democráticos», trata de la ideología dominante cuando el Estado depende cada vez más del consenso, se expone a la competencia para conseguirlo y aplasta al pueblo mientras sirve a sus ideales.

Al estar de acuerdo con el advenimiento de la democracia y, al ayudarla y promoverla como vehículo para avanzar desde el gobierno por la represión al gobierno por el consentimiento, el Estado se declara a favor de ciertos procedimientos (por ejemplo, un hombre un voto, gobierno de la mayoría) para adjudicar la tenencia del poder. Los procedimientos son de tal naturaleza que el Estado, al buscar apoyo, debe proceder mediante un simple cálculo de cabezas. Para decirlo crudamente, sus políticas sólo deben crear más ganadores que perdedores, en vez de, por ejemplo, favorecer a los que más se lo merecen, a los que más le gustan, a los que tienen más influencia o cualquier otro objetivo más sutil. «Más ganadores que perdedores» siempre puede conseguirse de manera más lucrativa condenando al papel de perdedores a unos cuantos ricos que al mismo número de pobres. No obstante, esta regla es un mero expediente. No puede lograr la aprobación de los espectadores que no esperen ganar con su aplicación. Algunos de ellos (incluyendo a algunos utilitaristas consecuentes) pudieran preferir la regla «crear más *ganancias* en vez de más *ganadores*» y olvidarse de la suma de cabezas. Otros pudieran querer añadir «sujeto al respeto de los derechos naturales» o, posiblemente, «siempre que no se infrinja la libertad», siendo cada estipulación lo

[4] Marx, *The Jewish Question*, pág. 219.

suficientemente restrictiva como para conducir a las políticas más democráticas a un punto muerto.

Consiguientemente la ideologia liberal (en el sentido americano) tiene el máximo interés en postular un argumento, o para mayor seguridad un conjunto de argumentos paralelos, para demostrar que las *políticas* democráticas generan *valores* democráticos, esto es, que la conveniencia política sea una vía suficientemente fiable hacia la buena vida y los fines últimos universalemente apreciados.

Considero cuatro de estos argumentos. Uno, cuyos importantes valedores fueron Edgeworth (impecablemente) y Pigou (de manera más discutible), intenta establecer una fuerte presunción de que la igualación de la renta maximiza la utilidad. Mi contraargumento («Hacia la utilidad a través de la igualdad») es que si tiene algún sentido agregar las utilidades de diferentes personas y maximizar la suma, resulta más razonable mantener que *cualquier* distribución de la renta asentada, consagrada por el paso del tiempo, tanto si es equitativa como si no, de hecho maximizará la utilidad. (Si hay razones para la igualación, se limitan probablemente a los nuevos ricos y a los nuevos pobres.) Un modelo más actual, si bien menos influyente, planteado por John Rawls, recomienda un igualitarismo modificado, templado, como correspondiente a los principios de la justicia. Estoy en desacuerdo por varios motivos con los principios que derivan del interés prudencial de la gente que negocia la distribución en situación de ignorancia respecto a ellos mismos y por tanto de diferencias cualesquiera entre ellos. Cuestiono la pretendida dependencia de la cooperación social, no respecto a lo que los bienintencionados participantes establecen bilateralmente entre ellos para hacer que se abra una cooperación *efectiva,* sino del reajuste de estos términos para adecuarse a los principios negociados separadamente en una «posición original» de ignorancia establecida al efecto. También pongo en duda la deducción de los principios de la justicia *a partir* de la democracia más que de otro lugar («De cómo la justicia invalida los contratos»). En la sección «El igualitarismo como prudencia» pongo en duda el pretendido carácter prudencial de un cierto igualitarismo y los papeles asignados al riesgo y a la probabilidad en el acto de inducir a la gente interesada en sí misma a optar por él. De pasada, rechazo la ingenua perspectiva de Rawls del proceso de redistribución como indoloro y no costoso, y del Estado como una máquina automática que dispensa «decisiones sociales» cuando le introducimos nuestros deseos.

En lugar de sostener —y a mi juicio, cuando lo hace, sin éxito— que ciertas igualdades económicas y políticas producen valores finales indiscutidos, como la utilidad o la justicia, la ideología liberal recurre al fácil expediente de tirar por la calle de en medio y simplemente eleva a la igualdad en sí misma a la categoría de valor final, apreciada *por su propio interés*, porque quererla es inherente al hombre.

Mi principal contraargumento («Amor a la simetría»), para el que existe un tal vez inesperado apoyo en la «Crítica al programa de Gotha» de Marx y en una impagable explosión de Engels, estriba en que cuando creemos estar optando por la igualdad, estamos de hecho dando al traste con una igualdad al hacer que prevalezca otra. El amor a la igualdad puede o no ser inherente a la naturaleza humana. En cualquier caso, el amor a una determinada igualdad con preferencia a otra (dado que ambas no pueden prevalecer) es como cualquier otro gusto y no puede servir como argumento moral universal.

Razones un tanto análogas pueden esgrimirse contra el supuesto de que las políticas democráticas son buenas porque, al nivelar las fortunas, reducen el dolor que sufre la gente a la vista de la mayor riqueza de sus vecinos («Envidia»). Muy pocas de las incontables desigualdades por las que la gente es propensa a ofenderse se prestan a la nivelación, ni siquiera cuando el ataque a la diferencia es tan rotundo como el de la revolución cultural de Mao. Es inútil hacer que cada uno coma, vista y trabaje del mismo modo, si a pesar de todo uno es más afortunado en el amor que otro. El origen de la envidia es el carácter envidioso, no un puñado manejable de la incontable multitud de desigualdades. La envidia no desaparecerá una vez que se hayan incendiado todos los castillos, el mérito haya reemplazado al privilegio y todos los niños hayan sido enviados a las mismas escuelas.

Incentivos y resistencias, las exigencias de continuar en el poder ante la lucha por el consentimiento y el carácter de la sociedad cuyo consentimiento debe conseguirse, llevarían a su debido tiempo al Estado a adoptar las pautas políticas adecuadas para tomar las propiedades y libertades de unos y dárselas a otros. Sin embargo, ¿no estaría destinada esta pauta, cualquiera que fuera, a seguir siendo hipotética e inviolables la propiedad y la libertad, si la constitución prohibiera al Estado tocarlas, o al menos trazara límites fijos a lo que puede tocar? Para llegar a un acuerdo sobre el *límite* constitucional respecto a las políticas democráticas, el capítulo 4 «Redistribución» se inicia con algunas observaciones sobre «Constituciones fijas». Se sugiere que la

considerable restricción que supone una constitución puede ser positivamente útil para el Estado como medida de confianza en el edificio político construido, pero que es improbable que permanezca estable si no coincide con el equilibrio de intereses predominante en la sociedad. La ventaja esperada de una enmienda funciona como estímulo para que una coalición de las dimensiones requeridas consiga la aprobación de la enmienda (aunque esto no constituya una condición suficiente para desencadenar el cambio constitucional).

Los mecanismos de obtención de apoyo mayoritario con arreglo a normas democráticas se consideran primero en un supuesto abstracto altamente simplificado en la sección sobre «La compra del consentimiento». Si la gente sólo difiere entre sí por la cantidad de dinero que tienen, y si votan por el programa redistributivo bajo el cual ganan más (o pierden menos), los programas rivales ofrecidos por el Estado y la oposición serán muy semejantes (siendo uno escasamente menos malo para los ricos que el otro). Bajo el estímulo de lucha por el poder, todo lo que *pueda* quitarse sin peligro a los probables perdedores *ha de ofrecerse* a los probables ganadores, sin dejar «renta discrecional» para que el Estado disponga de ella. Como consecuencia, su poder sobre los recursos de sus ciudadanos se agota por completo en su propia reproducción, en la mera permanencia en el poder.

Una versión menos abstracta («Redistribución adictiva») en la que la gente, y por tanto sus intereses, difieren en una indefinida variedad de aspectos, y la sociedad dentro de la cual debe obtenerse el apoyo decisivo no es atomística, sino que puede tener estructuras grupales intermedias entre individuo y Estado, produce resultados más difusos pero difícilmente menos ominosos para el Estado. Las ganancias redistributivas tienden a ser conformadoras de hábitos tanto a nivel individual como grupal. Su reducción es fácil que provoque síntomas de retirada. Mientras en el estado de naturaleza la integración de la gente en grupos de interés cohesivos se mantiene a raya por la (potencial o real) existencia de *free-riding* —los «gorrones» que se benefician de lo colectivo sin pagarlo—, el surgimiento del Estado como fuente de ganancias redistributivas permite y a la vez incita la desenfrenada formación de grupos que exigen tales ganancias. Esto es así tanto más cuanto más puedan tolerar los grupos de interés orientados al Estado la actuación egoísta entre sus miembros, lo que destruiría a los grupos orientados al mercado.

A su vez, cada grupo de interés tiene un incentivo para ser «gorrón» en relación con el resto de la sociedad, siendo el Estado el ve-

hículo que permite que esto se haga sin oponer seria resistencia. No hay razones para suponer que el ideal corporativista de constituir grupos *muy extensos* (todos los trabajadores, todos los empresarios, todos los médicos, todos los comerciantes) y *hacerles* negociar con el Estado y entre ellos mismos, altere considerablemente este resultado. De este modo, con el tiempo, la pauta redistributiva se convierte sin ton ni son en una disparatada cobertura de pretextos y favores asimétricos que atraviesa las dimensiones industriales, ocupacionales o regionales en vez de funcionar en la clásica dimensión de ricos a pobres o de ricos a clases medias. Sobre todo, la evolución de la pauta escapa cada vez más del control global del Estado.

En la sección «Subida de precios» se supone que la estructura grupal de la sociedad favorecida por la redistribución adictiva transmite a todos los grupos su capacidad para resistirse a cualquier pérdida de su cuota distributiva o para recuperarla. Un síntoma del *impasse* resultante es la inflación endémica. Otro, relacionado con el anterior, es la queja del Estado respecto a la ingobernabilidad de una sociedad carente de entrega y que rechaza cualquier sacrificio requerido por el ajuste a los tiempos difíciles o por cualquier sobresalto ocasional.

El entorno social y político en gran parte resultante de las propias acciones del estado provoca una creciente divergencia entre redistribución bruta y neta («Toma y daca»). En vez de robar a Pedro para pagar a Pablo, *tanto* Pedro *como* Pablo vienen a ser pagados *y* robados en una creciente diversidad de flujos contables (mucha redistribución *bruta* para un pequeño y dudoso balance *neto*); esto produce desorden y está destinado a generar decepción y frustración.

El Estado, en esta etapa, ha completado su metamorfosis desde el seductor reformista de mediados del siglo XIX hasta el esforzado redistribuidor de finales del siglo XX, haciendo girar la noria, prisionero de los involuntarios efectos acumulados por su propia búsqueda de consenso («Hacia una teoría del Estado»). Si sus fines son tales que pueden conseguirse dedicando los recursos de sus súbditos a sus propios fines, su evolución racional consiste en maximizar su poder discrecional sobre estos recursos. Sin embargo, en el ingrato papel de esclavo del trabajo utiliza todo su poder para seguir en el poder y no le queda poder discrecional restante. Para él resulta racional hacer esto, en la misma medida en que lo es para los trabajadores trabajar por salarios de subsistencia, o para una empresa perfectamente competitiva actuar para salir sin pérdidas ni ganancias. Sin embargo, un

tipo de racionalidad más alto le llevaría a tratar de liberarse a sí mismo de las limitaciones que suponen el consenso y la competición electoral, algo así como el proletariado de Marx escapando de la explotación mediante la revolución, o el empresariado de Schumpeter escapando de la competencia mediante la innovación. Mi tesis no es que todos los Estados democráticos «deben» terminar haciendo esto, sino más bien que una propensión totalitaria interior debiera considerarse como un síntoma de su racionalidad.

En la transición de la democracia al totalitarismo no es necesario recuperar la autonomía de acción en un único movimiento completo, planeado de antemano. Se trata, al menos inicialmente, de algo más parecido al sonambulismo que al progreso consciente hacia un objetivo claramente percibido. El capítulo 5, «Capitalismo de Estado», versa sobre las políticas acumulativas adecuadas para llevar al Estado paso a paso a lo largo del camino de su «autorrealización». Su efecto consiste en cambiar el sistema social de forma de maximizar el potencial de poder discrecional y poner al Estado en condiciones de realizar plenamente dicho potencial.

La agenda para acrecentar el poder discrecional («¿Qué hacer?») debe abordar primero el problema de disminuir la autonomía de la sociedad civil y su capacidad de consenso. Las políticas por las que tiende a dejarse llevar el Estado democrático que dirige una «economía mixta» erosionarán inconscientemente una gran parte de los fundamentos de esta autonomía, la independencia de los medios de vida del pueblo. Lo que el Manifiesto Comunista llama «el triunfo en la batalla de la democracia» para «arrebatar, poco a poco, todo el capital de la burguesía, centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado» constituye la culminación de este proceso. De este modo, el Estado socialista pone fin a la monstruosidad histórica y lógica de que el poder económico *se encuentre difuso por toda la sociedad civil,* mientras que el poder político está centralizado. Sin embargo, al centralizar y *unificar los dos poderes,* crea un sistema social que es inconsecuente con las normas democráticas de adjudicación de la tenencia del poder estatal y que no puede funcionar adecuadamente conforme a ellas. La socialdemocracia debe evolucionar hacia la democracia popular o algo muy parecido, siendo entonces el Estado lo suficientemente poderoso como para imponer este desarrollo y evitar el fracaso del sistema.

Para valorar el lugar de la burocracia dirigente, se consideran las

«constantes sistémicas» *versus* las variables del elemento humano en el contexto del capitalismo privado y estatal («El Estado como clase»). Como la tesis de que la separación de propiedad y control realmente significa pérdida de control por el propietario es insostenible, debe aceptarse que la burocracia tiene una ocupación precaria y su poder discrecional es limitado. La disposición amistosa o antipática de los burócratas que hacen funcionar el Estado, su «origen socioeconómico» y el nivel sociocultural de sus padres son variables, mientras que las configuraciones de poder y dependencia que caracterizan al capitalismo privado y estatal, respectivamente, son constantes; en frases tales como «socialismo con rostro humano» el peso de la constante del socialismo en relación con lo variable del rostro humano, es mejor apreciado como ilusiones y miedos personales.

En el capitalismo de Estado más inexorablemente que en sistemas sociales más abiertos, una cosa lleva a la otra, y cuando se elimina una inconsecuencia, aparecen otras que a su vez reclaman su eliminación. La sección final y futurista de este libro («En la plantación») versa sobre la lógica de un Estado que posee todo el capital, necesitando poseer también a sus trabajadores. Los mercados de trabajo y bienes, la soberanía del consumidor, el dinero, los empleados-ciudadanos que votan con los pies son elementos extraños que estorban a algunos objetivos del capitalismo de Estado. En la medida en que se relacionan con él, el sistema social llega a incorporar algunas características del viejo Sur paternalista.

El pueblo tiene que convertirse en esclavos mobiliarios en aspectos relevantes. No poseen, sino que deben su trabajo. No hay «desempleo», los bienes públicos son relativamente muy abundantes, y los «bienes de mérito» como alimentación sana o discos de Bach, baratos, mientras que los salarios son poco más que calderilla según los niveles medios del mundo exterior. El pueblo tiene su ración de vivienda y transporte público, atención sanitaria, educación, cultura y seguridad *en especie*, en vez de recibir cupones (de dinero, ni hablar) y la correspondiente responsabilidad de elección. Sus gustos y temperamentos se modifican de acuerdo con esto (aunque no todos se convierten en adictos; algunos pueden volverse alérgicos). El Estado habrá maximizado su poder discrecional antes de que finalmente descubra que se encuentra ante un nuevo apuro.

Cualquier plan de acción de un Estado racional da origen, por deducción, a un plan de autodefensa de los ciudadanos racionales, al

menos en el sentido de indicar qué hay que hacer para facilitarlo o dificultarlo. Si saben depurar cualesquiera preferencias inconsecuentes que pudieran tener de más libertad y más seguridad, más Estado y menos Estado al mismo tiempo —una empresa probablemente más difícil de lo que parece— sabrán hasta qué punto quieren favorecer o resistirse al cumplimiento del plan estatal. De ese conocimiento depende su propia posición.

Capítulo 1
EL ESTADO CAPITALISTA

Violencia, obediencia, preferencia

Las preferencias por los acuerdos políticos dependen de la concepción que tengan las personas de lo que es bueno para ellas, así como de los acuerdos que se suponen deben ser preferibles.

Los Estados comienzan generalmente con la derrota de alguien.

«El origen del Estado es la conquista» y «El origen del Estado es el contrato social» no son dos explicaciones opuestas. Una se refiere al origen cronológico del Estado. La otra al lógico. Ambas pueden ser válidas simultáneamente. La investigación histórica puede establecer que, en la medida en que podemos saber sobre estos asuntos, la mayoría de los Estados remontan su genealogía a la derrota de un pueblo por otro; más raramente al dominio de un jefe victorioso y su banda guerrera sobre su propio pueblo; y casi siempre a la emigración. Al mismo tiempo, axiomas ampliamente aceptados ayudarán también a «establecer» (en un sentido diferente de la palabra) que un pueblo racional, por su propio bien, considere ventajoso someterse a un monarca, a un Estado. Puesto que estos dos tipos de explicación

del Estado se refieren a categorías inconexas, es inútil relacionarlas o tratar de conceder prioridad a una sobre la otra. Ni resulta sensato inferir que puesto que los Estados han llegado a existir y prosperar, debe haber sido racional para pueblos que buscan su propio provecho someterse a ellos —si no habrían librado más de una batalla antes de hacerlo.

Consideremos desde esta perspectiva un intento bien concebido de reconciliación del origen (históricamente) violento del Estado con la propia voluntad racional del ciudadano que subyace al tipo analítico de ontologías tales como el contrato social[1]. En este ensayo, cualquier persona que viva en el estado de naturaleza se hace un cálculo de todas las ganancias futuras que es probable que consiga en el estado de naturaleza y otro cálculo de todas las futuras ganancias que recibiría en la sociedad civil dotada de un Estado. Se considera que el segundo cálculo da un resultado superior al primero. Las dos estimaciones se descuentan al valor presente. Requiere tiempo conseguir que todos los demás suscriban el contrato social que produce el tránsito desde el estado de naturaleza hasta la sociedad civil. Las elevadas ganancias resultantes de la creación del Estado se encuentran, por consiguiente, diferidas hacia el futuro, y el valor presente de su exceso respecto a las ganancias del estado de naturaleza es pequeño. Quizá quedara un incentivo insuficiente para emprender la tarea de conseguir que todos y cada uno aprobaran el contrato social. Por otra parte, se puede crear rápidamente un Estado por medios violentos. De este modo empezarían a acumularse rápidamente las mayores ganancias generadas por la existencia del Estado. No disminuyen tanto cuando se traducen a valor descontado. La comparación del valor actual de las ganancias obtenidas bajo un Estado formado lentamente mediante una negociación pacífica del contrato social, con el de las ganancias conseguidas por un Estado que «se presenta en sociedad» por el atajo de la violencia, debe ser favorable a la violencia. Si es así, cabe esperar que el individuo racional, maximizador de rentas, o bien apruebe la violencia que le sea practicada por cualquiera en el proceso de construcción del Estado, o bien recurra él mismo a la violencia para organizarlo. Es posible que el lector lo interprete (aunque ésta no puede haber sido la intención del autor) en el sentido de que esta es la razón por la que la mayoría de los Estados no fueron creados mediante pacíficas negociaciones, sino por

---

[1] Robert L. Carneiro, *A Theory of the Origin of the State*, en J. D. Jennings y E. A. Hoebel (eds.), *Readings in Anthropology*, 3.ª ed., 1970.

la violencia, o bien que, sea cual fuere la causa histórica de cada caso particular, esta teoría de la motivación racional al menos no es contradictoria con ella.

Como la teoría contractualista antes de ella, este tipo de teoría invita a la irreflexiva conclusión de que puesto que los Estados han llegado a existir por medio de la violencia, y han prosperado, y puesto que puede ser útil para el pueblo someterse tranquilamente a la violencia que desemboca en la creación del Estado que desea pero que no puede arreglárselas para conseguir, el pueblo aprobó la violencia creadora del Estado *después.* El supuesto subyacente es que el Estado, independientemente de su origen pacífico o violento, ayuda al pueblo en la búsqueda de su bienestar.

Increíblemente este supuesto casi nunca se plantea de forma más general, por ejemplo mediante la inclusión de un signo algebraico. Si así fuera, debiera rezar «El Estado ayuda/perjudica», dependiendo el saldo efectivo de la expresión del contenido empírico de los términos «ayuda» y «perjuicio». Más concretamente, el supuesto podría plantearse más o menos del siguiente modo: «El Estado ayuda/perjudica a algunos, perjudica/ayuda a otros y deja inafectado al resto». Los afectados son ayudados y perjudicados de diferentes formas y en distinta medida. A menos que por rara casualidad el conjunto de perjudicados esté vacío (esto es, que todos sean ayudados o dejados en paz), la suma algebraica es cuestión de comparaciones entre los ayudados y los perjudicados. Tropezar tan pronto con las comparaciones interpersonales es señal de que nuestras reflexiones están al menos encaminadas en la dirección correcta, hacia las cuestiones centrales de la teoría política.

Si hubo pueblos en el estado de naturaleza, y es una cuestión de hecho histórica reiterada que imponerles un Estado requirió violencia, parece pertinente preguntar ¿por qué la teoría política convencional considera como una verdad fundamental que prefirieron el Estado? Realmente la cuestión se desdobla en dos, una «ex ante» y la otra «ex post»: i) El pueblo en el estado de naturaleza *¿lo* prefiere al Estado? ii) *Una vez en el Estado, ¿lo* prefiere la gente al estado de naturaleza? Estas cuestiones tienen muy razonablemente en cuenta que las preferencias de la gente están, de algún modo, relacionadas con el entorno político en que tienen lugar sus vidas[2]. Sin embargo, una vez

[2] Una sucinta exposición del mismo tema se encuentra en la excelente obra de Michael Taylor *Anarchy and Cooperation,* 1976, pág. 130: «Si las preferencias cambian

planteadas de esta forma, se ve que tienen un carácter peculiar. Cuando los científicos sociales dicen que saben que Smith prefiere el té al café porque eso dijo o porque ha revelado su preferencia al tomar té cuando podía haber tomado café, se refieren a objetos que se presume que son familiares para Smith y que están a su alcance. Cuando Smith habla de sus preferencias por cosas que en el mejor de los casos conoce de oídas, empiezan a aparecer las dificultades. Que se complicarían en el caso de que no pudiera traducir su preferencia declarada en un acto práctico de elección, porque algunas alternativas sencillamente no fueran factibles. Todos aquellos que viven en Estados carecen de experiencia vivida respecto a las reglas del estado de naturaleza *y viceversa* y no disponen de posibilidades prácticas de trasladarse del uno al otro. Suponer tal movimiento constituye a menudo un anacronismo histórico y un absurdo antropológico. Por tanto, ¿sobre qué bases se forma la gente hipótesis respecto a los méritos relativos del Estado y del estado de naturaleza?[3]

---

como resultado del Estado en sí mismo, entonces no está nada claro lo que *se quiere decir* con la deseabilidad del Estado.» *Vid.* asimismo Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, 1973, págs. 123-124, para el argumento conexo de que puesto que la socialización adapta a la gente a su entorno, es improbable que una sociedad heterogénea o pluralista se haga homogénea y *viceversa,* aunque «para crear la ortodoxia sólo una generación tiene que sufrir (como lo demuestra la ausencia de albigenses en Francia y de judíos en España)».

No obstante, la utilización del argumento de la socialización por parte de Barry me parece algo desproporcionada. ¿Debemos excluir que el entorno por sí mismo pueda generar no sólo preferencias positivas, sino también negativas? Bastantes ejemplos de segunda generación de países socialistas e incluso de tercera generación de la Rusia soviética, dan fe de una virulenta alergia a formas totalitarias y de un anhelo de diversidad por parte de una desconocida, pero tal vez no despreciable parte de la población. En el Oeste pluralista hay una añoranza paralela de mayor fuerza en los valores, de actitudes morales, una alergia a las masas incultas, teledirigidas y acríticas, a lo que Daniel Bell llama la «cultura porno-pop» y el «bazar psicodélico».

Esto es quizá poco más que decir que todas las sociedades tienden a segregar elementos corrosivos (aunque sólo en algunas sociedades los dirigentes los suprimen). Con todo, no resulta trivial generalizar el argumento de la «preferencia endógena» admitiendo que todas las situaciones sociales pueden generar tanto simpatías como antipatías. De otro modo, la generación endógena de preferencias *consolidaría* incesantemente cualquier *status quo* y el cambio histórico se convertiría en algo todavía más misterioso, incomprensible y aleatorio de lo que ya es.

[3] En la exuberante literatura que ha brotado en torno a *A Theory of Justice* de John Rawls, 1972, no aparece objeción alguna frente al hecho de haber erigido la «posición original» sobre este terreno. Los participantes en la posición original están desprovistos de todo conocimiento respecto a sí mismos. No saben si son representantes de los hombres blancos anglosajones o representan a las mujeres indias pieles roja, a los filó-

Parece que entre ciertos indios sudamericanos (aunque posiblemente también en otros lugares) se admite que un aumento en el tamaño de la unidad demográfica favorece la probabilidad de creación de un Estado, posiblemente a causa del cambio de escala y tipo de guerras que esto impone. Un jefe guerrero apoyado por guerreros adeptos cuasiprofesionales pueden obligar al resto del pueblo a una obediencia duradera. En un libro de Pierre Clastres que debiera figurar en un lugar destacado en cualquier bibliografía sobre el contrato social[4], se da cuenta de que el pueblo Tupi-Guaraní acostumbraba a abortar este proceso mediante la separación de grandes contigentes

---

sofos profesionales o a los perceptores del subsidio de desempleo. Ni siquiera saben la época en la que viven (aunque esto parece difícil de conciliar con su conocimiento de «las cuestiones políticas y los principios de la economía»). Se les induce a buscar una «solución cooperativa» a su existencia (en términos de la teoría de los juegos), que en síntesis puede considerarse como un acuerdo sobre un contrato social para un Estado justo.

Si el acuerdo no es posible, al abandonar la posición original se verían abocados al estado de naturaleza. Tratan de evitar este resultado porque saben lo suficiente de sí mismos y del Estado como para preferirlo al estado de naturaleza. Conocen sus «planes de vida», cuya realización depende del dominio sobre «bienes primarios» tangibles e intangibles. También saben que el Estado, por medio de las «ventajas de la cooperación social», trae consigo una más amplia disponibilidad de bienes primarios que el estado de naturaleza. En lenguaje técnico, los participantes saben de este modo que están jugando un «juego de suma positiva» al negociar el contrato social (que es justo precisamente en el sentido, y sólo en el sentido, de que todos quieren respetar sus condiciones). Esto significa que si se logra la solución cooperativa pueden distribuirse más bienes primarios que si no.

Sin embargo, la comparación de dos lotes de bienes primarios requiere la elaboración de índices, cuya ponderación (por ejemplo, la valoración relativa del tiempo libre frente a la renta efectiva) no puede sino reflejar una preferencia previa desde el punto de vista lógico por un tipo de sociedad. En otras palabras, en la posición original el pueblo no puede decir que el lote de bienes primarios de que puede disponerse en el estado de naturaleza (que contiene, por ejemplo, mucho tiempo libre) es menor que el del que corresponde al Estado (que contiene, por ejemplo, muchos bienes tangibles de consumo), a no ser que ya sean conscientes de que prefieren vivir en la sociedad civil. La comparación de los lotes del estado de naturaleza y del Estado presupone la misma preferencia que se utiliza en la comparación y que habría que explicar.

El lote de bienes primarios del estado de naturaleza contiene más de aquellas cosas a las que el pueblo que vive en el estado de naturaleza *está acostumbrado* y ha aprendido a valorar. Para ellos, se trata del lote mayor. Lo contrario es cierto respecto al lote disponible bajo condiciones de cooperación social. Es el mayor lote para *el pueblo que ha aprendido a apreciar* lo que contiene y no se siente molesto con sus exigencias. Pero *en la posición original,* ¿puede realmente el pueblo decir cuál de los lotes es mayor? [Hay trad. cast. de la obra de Rawls, Fondo de Cultura Económica.]

[4] Pierre Clastres, *La société contre l'état,* 1974. [Hay trad. cast., Monte Avila, Caracas.]

de ellos, que se marchaban a tierras lejanas y temibles en fugas guiadas por profetas para escapar del miedo mayor al sometimiento del Estado que ellos identificaban con el infierno. Los pueblos indios americanos estudiados por Clastres viven típicamente en el estado de naturaleza, una condición que tiene poco que ver con el nivel de civilización técnica y todo que ver con el poder político. Sus jefes pueden exhortar, pero no mandar, y deben confiar en la oratoria, el prestigio y la hospitalidad generosa para arreglárselas. Su prestigio depende del hecho de atreverse rara vez a entrometerse en asuntos en los que su exhortación sería desatendida. Carecen de aparato para imponer obediencia y a los indios no se les ocurriría comprometerse a obedecer, si bien podrían elegir estar de acuerdo con el jefe partiendo de una base de caso por caso.

Las suyas son, según Clastres, verdaderas sociedades opulentas, capaces de producir fácilmente excedentes, pero que prefieren no hacerlo, siendo ampliamente suficiente una jornada laboral de dos horas diarias para proporcionar los medios de vida de lo que ellos consideran una adecuada subsistencia. Aunque haya poca o ninguna producción para el intercambio, hay propiedad privada; no podría haber hospitalidad privada, ni invitaciones a fiestas sin ella. No hay obstáculo manifiesto a la división del trabajo, ni por tanto al capitalismo, pero los bienes que la división del trabajo puede proporcionar no son apreciados. El trabajo es despreciado. La caza, la pesca, la narración de historias y las fiestas se prefieren al tipo de bienes que el trabajo puede producir. La cuestión salta a la vista, ¿es a causa de sus preferencias por lo que los indios detestan la relación mando-obediencia inherente al Estado y eligen permanecer en el estado de naturaleza? ¿O es el vivir en el estado de naturaleza lo que los predispone a apreciar, sobre todas las demás, las ventajas tangibles e intangibles que típicamente se asocian con él?

Marx sin duda frunciría el ceño ante el papel que se le permite desempeñar a los gustos y preferencias en esta forma de plantear la cuestión y presumiblemente decidiría que la agricultura de subsistencia, la recolección y la caza eran fenómenos de existencia, de la «base», mientras que las instituciones del Estado serían fenómenos de conciencia, de la «superestructura». De este modo, sería aquélla que debiera haber determinado a ésta. Clastres, por su parte, afirma lo contrario [5]. Analíticamente (para diferenciarlo de históricamente),

[5] *Ibid.*, cap. 11.

ambas perspectivas son ciertas en el mismo sentido en que «la gallina es la causa del huevo» y «el huevo es la causa de la gallina» son ambas verdaderas. Mi aseveración en este punto es que las preferencias por acuerdos políticos de la sociedad son en gran medida producidas por esos propios acuerdos, de tal manera que las instituciones políticas son o *adictivas* como algunas drogas o *alergizantes* como otras, o ambas, pues pueden ser una cosa para unas personas y la otra para otras. Si es así, las teorías de que el pueblo en general (Hobbes, Locke, Rousseau) o la clase dirigente (Marx, Engels) organizan los acuerdos políticos que les convienen, deben ser consideradas con mucha desconfianza. A la inversa, la opinión (de Max Weber) de que los resultados históricos son en gran medida no intencionados merece un *préjugé favorable* como la más prometedora aproximación a muchas de las relaciones entre Estado y súbdito.

Título y contrato

El Estado es un Estado capitalista si no exige a la propiedad que se justifique, y no interfiere en su propio beneficio en los contratos personales.

El origen de la propiedad capitalista es que «los que lo encuentran, se lo quedan» *(«finders are keepers»).*

Este es el reconocimiento que permite el paso de la posesión a la propiedad, al justo título a la propiedad, independientemente de *sus* particularidades, de *quién* pueda ser el titular y asimismo del *uso* que pueda o no hacer de la propiedad. El Estado que reconociera el derecho de propiedad sobre esta base (aunque pudiera hacerlo sobre otras bases *también*) cumpliría con uno de los requisitos necesarios para ser un «Estado capitalista», en el sentido en que lo utilizo aquí (un sentido que se clarificará a medida que avance). El título no es invalidado por la *escasez, no depende ni del mérito, ni del estatus* y no impone obligación alguna. La referencia a la escasez puede requerir alguna aclaración. Lo que quiero decir es que si un hombre puede ser dueño de un acre, puede ser dueño de un millón de acres. Si su título es justo, lo es sin parar en mientes en si se deja para otros «idéntica abundancia», en famosa expresión de Locke. La propiedad no es invalidada por la escasez de las cosas poseídas, ni por el deseo que por ellas sientan los no propietarios, de modo que en un Estado capita-

lista el acceso a bienes escasos está regulado por el precio y la sustitución y no por la autoridad soberana, sea como esté constituida.

Aquellos que fueron educados con las nociones de acumulación originaria, división del trabajo y apropiación de plusvalía como origen de la acumulación permanente, pudieran resistirse a considerar esta manera de enfocar el origen del capital y la esencia del Estado capitalista. No cabe duda de que muy poco capital ha sido alguna vez «creado» y mucho ha sido acumulado. Por otra parte, tanto a los marxistas como quizá a la mayoría de los no marxistas puede parecerles poner el carro delante de los caballos el partir desde las «relaciones de producción» (que, como Plamenatz ha demostrado, significan relaciones de propiedad, «si es que han de tener alguna identidad»)[6] hacia los medios de producción, las cosas poseídas. A pesar de todo no es, o al menos no por lo general, un cambio en los medios de producción o en las técnicas aplicadas a ellos lo que los transforma en propiedad capitalista. La tierra en propiedad de cualquier familia de la alta nobleza francesa o alemana hasta la guerra de los Treinta Años era poseída por ella sólo en el más leve sentido. Era un medio de producción, pero sin duda no una propiedad capitalista a la manera de la agricultura inglesa e italiana. La propiedad agraria inglesa de la nobleza y la *gentry* desde el siglo XVI en adelante puede considerarse correctamente como capital y de hecho ha servido como el más importante trampolín del capitalismo inglés. La navegación marítima y demás acumulación de capital mercantil tuvo un despegue acelerado en la época de los últimos Tudor y los Estuardo, debido en gran parte a los cercados levantados por los terratenientes. El régimen no capitalista (deliberadamente estoy eludiendo el término «feudal») de tenencia de la tierra se originó en la servidumbre y continuó confiando en una expectativa (más o menos bien fundada y realista) de servidumbre futura. Esto era cierto por lo que se refería al terrateniente, quien se suponía que prestaba directa o indirectamente servicio al soberano y respecto a sus siervos, quienes le debían servicio a él[7]. Es característico de la evolución social

---

[6] John Plamenatz, *Man and Society*, 1963, vol. II, págs. 280-281. *Vid.*, asimismo, su *German Marxism and Russian Communism*, 1954, cap. 2.

[7] *Cf.* C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962, pág. 49 [trad. cast., Fontanella], para la opinión de que sin propiedad incondicional no puede haber mercado para la *tierra*. El mismo argumento debe mantenerse para cualquier otro «medio de producción» incluyendo el trabajo. (Para Macpherson, no menos que para Marx, comenzó un período de decadencia cuando el individuo fue reconocido como dueño de su trabajo y llegó a venderlo en lugar de sus productos). En Ru-

inglesa que la propiedad de la tierra se hiciera incondicional muy rápidamente y que las condiciones (no estrictas y no escritas) que continuaron afectaran a la justicia local y la beneficencia, allí donde el propietario de la tierra *suplantaba*, más que *servía* al Estado.

El campesino de la aldea de «tierra repartida» de la Rusia septentrional y central poseía la tierra por ser quien era y por los adultos que tenía en su familia. Su título podía decirse que dependía del estatus, de sus necesidades de tierra y de su capacidad para cultivarla. Cada tantos años, cuando lo demandaba el cambio en las necesidades de su familia y de *las demás* familias del pueblo, la camarilla política de campesinos influyentes que dirigían el *obshchinnoe* podían quitarle sus hazas de tierra y asignarle otras de inferior calidad. Sin embargo, nadie podía vender o comprar dentro de la aldea; si hubiera podido hacerlo, la tierra se habría convertido en capital. La tierra del granjero americano «fundada» en la frontera o «autentificada» por la Homestead Act de 1862 u obtenida a través de alguien que la tuviera, era capital. Los locales, las herramientas y los materiales de que estaba provisto un maestro artesano de un gremio, no eran capital. Los locales físicamente muy similares, las herramientas y materiales de su sucesor, el pequeño artesano bajo la *Gewerbefreiheit*[8] eran la esencia misma del capital. A diferencia de su predecesor del gremio, podía ser cualquiera y llevar su tienda como mejor le pareciera. No es la dimensión de la empresa, ni el hecho de emplear trabajo ajeno lo que hace al primero precapitalista y el segundo capitalista. Ambos gene-

---

sia, el régimen servil de propiedad de la tierra significaba que los siervos («almas») no podían, antes de 1747, ser desafectadaos de la tierra, porque se les necesitaba para mantener la capacidad del terrateniente de servir al Estado. La transferibilidad de «almas» (hasta entonces consideradas como gobernadas por el propietario de la tierra al servicio de su dueño último, el Estado) fue un síntoma de progreso social, un signo de que la propiedad privada estaba arraigando en Rusia. El lector debe tener en cuenta que la nobleza rusa careció de títulos de propiedad de sus tierras antes de 1785 y que su régimen servil de tenencia era bastante precario. A la vista de la nueva naturaleza de la propiedad privada como institución social, el progreso del capitalismo en Rusia en el corto período hasta 1917 fue realmente extraordinario.

[8] La *Gewerbefreheit*, la libertad de dedicarse a una actividad artesanal concreta o al comercio, fue introducida en Austria-Hungría en 1859 y en los diversos Estados alemanes en los comienzos de la década de 1860. Con anterioridad a ello, un zapatero necesitaba una autorización estatal para remendar zapatos e incluso un mercero la necesitaba para vender hilo. La autorización era concedida o no al arbitrio discrecional del Estado, aparentemente en función de criterios de pericia y buena reputación, en realidad como medio de regular la competencia. En todo caso, a causa de la licencia, el fondo de comercio del negocio era difícil de vender.

raban «plusvalía» y permitían que su propietario se la apropiara. Sin embargo (excepto quizá en la Italia septentrional de los Estados papales), el título de maestro del gremio para su negocio estaba subordinado no sólo a restricciones relacionadas con el producto, el precio o la calidad, sino también a quién era o cómo vivía.

El hecho de que la propiedad no requiera un lugar de nacimiento, una dedicación vital, ni el servicio o el sacrificio a causa alguna, sino que se limite a existir, ciertamente no por ello constituye un fenómeno menos ideológico. Su reconocimiento es un rasgo distintivo de la ideología que define al Estado capitalista, al igual que la propiedad que depende de su conformidad a ciertos *principios de utilidad social, justicia, igualdad o eficiencia* y que se pierde o al menos es *coercitivamente limitada* si no se ajusta a ellos, satisface una ideología que es diversamente denominada democrática, liberal, socialista o combinaciones de estas palabras.

No es sorprendente que la relación que conecta al principio de la propiedad de los que se lo encuentran se lo quedan con el Estado capitalista actúe en los dos sentidos. Como otras funciones implícitas que en su mayor parte constituyen la base de las ciencias sociales, no presenta una variable independiente y otra dependiente, una causa inequívoca y un efecto. La relación realmente afirma que el Estado capitalista debe aceptar y sostener un principio de propiedad así de quintaesencialmente positivista y no normativo, y que se necesita esa clase de propiedad tan rigurosa y no dependiente de nada para hacer del Estado un Estado capitalista.

Hay una segunda condición necesaria del capitalismo, que está inevitablemente relacionada con la primera sin ser parte de la misma. Es la libertad de contratar. Cuando, como en la mayor parte de la Europa medieval, el régimen de propiedad incluía obligaciones onerosas y estaba abierto a personas de un determinado estatus o de otras características definidas, la enajenación mediante el libre acuerdo no podía haber sido tolerada por el soberano. Incluso el contrato de matrimonio estaba sujeto a la aprobación estatal y para familias destacadas así permaneció a lo largo del siglo XVIII. La propiedad llegó poco a poco a regirse por contrato más que por estatus, en parte porque las servidumbres del pago en especie fueron conmutadas por dinero y en parte porque de ser obligaciones del propietario pasaron a ser obligaciones de la propiedad —del *marquesado* más que del *marqués*— de manera que el interés del Estado no se viera perjudicado por dejarla pasar a manos de cualquier granjero arribista o ma-

gistrado venal. Más o menos la misma evolución se produjo al pasar de las deudas de una persona, que tenía que pagar o ir a prisión, a la inaplazable hipoteca sobre la propiedad y al pasivo de una empresa que hizo posible que cambiara de manos, incluso antes de que la responsabilidad limitada formal se generalizara ampliamente.

La libertad de contratar, como condición necesaria para que el Estado sea capitalista, puede interpretarse como la libertad del que encuentra algo no sólo para quedarse con lo que ha encontrado, sino para transmitirlo con todos sus derechos a otro en los términos que elija, y por extensión la libertad de este último para transmitirlo aún a otro. El Estado capitalista debe dejar que la libertad de contratación prevalezca tanto sobre la idea de *estatus* y propiedad, como sobre la idea de contratos *justos* (salarios *dignos,* precios *justos*).

Si todos los bienes del mundo se dividieran en lotes sin dueño al azar y todos nos vendáramos los ojos y pudiéramos elegir un lote y cuando nos quitáramos la venda pudiéramos ver sólo nuestro lote pero no el de los demás, tendríamos un marco adecuadamente traslúcido para la interacción de contratos libres, de estatus y contratos justos. Si alguno de los lotes contuviera gorros de piel de castor y hubiera quien prefiriera esos gorros a cualquier otra cosa, mientras que para otros fuera al contrario, después de algunas carreras todos podían terminar quedándose con lo que más les gustara, dentro de las limitaciones de disponibilidad fijadas por los lotes iniciales. Si (como solía ocurrir antes de que a fines del siglo XVII las pieles canadienses inundaran el mercado europeo) a la gente por debajo de un cierto estatus se les prohibiera el uso de gorros de piel de castor, su precio en comparación con el de otras cosas bajaría y sin embargo ello impediría la realización de algunos trueques de gorros por otras cosas, pues alguna gente del estatus requerido pero no entusiasta de las pieles de castor se quedaría de manera un tanto pusilánime con los gorros de piel que encontraron en sus lotes. Si, además, hubiera una autoridad facultada para proscribir los contratos injustos y pensara que el precio justo de la piel de castor debiera ser el de siempre, la cantidad de intercambios mutuamente aceptables se restringiría aún más, estando sólo la gente del estatus requerido y muy aficionada a las pieles dispuesta a pagar el precio justo. Algunos gorros irían perdiendo su valor, al ser sus propietarios incapaces de usarlos o de cambiarlos.

Problemas análogos, aunque menos extravagantes, surgen cuando imaginamos lotes integrados por diferentes tipos de talentos, capacidades, conocimiento y potencia muscular, y diversas oportunidades

de empleo, salidas para este talento, necesidades para aquella habilidad o capacidad física. Como podemos esperar de una distribución al azar, habría un mal emparejamiento irremediable *dentro* de cada lote de talentos y oportunidades, capacidades y ocasiones para utilizarlas. Las reglas de estatus y la prohibición de negociaciones injustas, por ejemplo, la fijación de salarios mínimos o de un «salario por empleo», evitarían que se produjera al menos una parte de la posible igualación *entre* lotes. En este contexto, el Estado capitalista es naturalmente el que no impondrá reglas referidas a los estatus ni relacionadas con la justicia ni limitaciones a la libertad de contratar[9], permitiendo pasivamente que las ideas que las originaron sean erosionadas por la marea (cuando dicha marea se esté produciendo) de la ideología capitalista y de las exigencias de la práctica capitalista de los negocios. Sin embargo, el Estado que realmente proscriba y suprima tales reglas, puede aprender a disfrutar prohibiendo y suprimiendo de manera generalizada y puede dejar de ser un Estado capitalista en poco tiempo.

Pareto ha establecido el sentido preciso en el que la reconstrucción voluntaria por parte de sus propietarios de los contenidos de los lotes formados al azar, produce la «mejor» distribución de los bienes del mundo. Si dos adultos consienten libremente en cerrar un contrato y no hay evidencia independiente de compulsión (es decir, evidencia *distinta de la de que el contrato parezca desfavorable para una parte*), aceptamos que *prima facie* las partes prefieren los términos del contrato a no contratar entre ellas. (De hecho, la condición precisa es que una de ellas prefiera contratar y la otra o bien lo prefiera, o bien le resulte indiferente.) Cabe también mantener (aunque se trate de un argumento menos convincente) que no hay otro contrato que esas dos personas, dadas sus respectivas situaciones, podrían haber concertado, tal que uno de ellos hubiera preferido al que concertaron, aunque para la otra parte resultara indiferente en el peor de los casos. Entonces, si no se puede demostrar que su contrato viola los derechos de una tercera parte (puede violar sus intereses), nadie —ni la tercera parte, ni nadie que pretenda defender sus intereses— tiene derecho a impedirles ejecutar su contrato tal como lo acordaron. Anu-

[9] No se debe confundir injusticia con estafa. Un hombre injusto te contratará, si puede, por un salario por el que no se espera que uno trabaje. (Qué pueda significar esto, es una amplia cuestión. Comoquiera que no estoy interesado en cuestiones de justicia sustantiva, afortunadamente puedo pasarla por alto.) Un estafador no te pagará el salario que dijo que te pagaría. El Estado capitalista debe, por supuesto, perseguir al estafador.

lar el contrato, o enmendar por la fuerza sus términos *ex post*, para no mencionar la insistencia en que, una vez enmendado, resulta aún obligatorio para las partes, son las formas de «entorpecimiento» típicamente reservadas al Estado.

No obstante, la condición «no pueda demostrarse que su contrato viola los derechos de una tercera parte» no es ni simple ni fácil, aunque ponga la carga de la prueba donde corresponde. A veces se permite la carga de la prueba, teniendo que probar las partes contratantes que no están violando derechos de terceros. Esta no es una caracterización distorsionada, por ejemplo, de la práctica de algunas agencias reguladoras norteamericanas. Las normas para enjuiciar los derechos de alguien en relación con un contrato del que no es parte no pueden establecerse al margen de cultura e ideología y, aun así, pueden seguir siendo discutibles. Por ejemplo, para permanecer a salvo en el ámbito de la cultura e ideología capitalistas ¿viola los derechos del peor postor que no se le adjudique el contrato, dado que la oferta no especifica una norma explícita respecto a la aceptación de la oferta más baja? ¿Debe conseguir el empleo el candidato mejor cualificado para el puesto? ¿Se puede cambiar la utilización del suelo si perjudica la vista de los vecinos? Parecen posibles diferentes respuestas capitalistas. Diversa jurisprudencia capitalista podría interpretar la condición de «tercera parte» de forma más o menos austera, y haría falta pensarlo con cuidado antes de decir que un determinado Estado no respeta la libertad de contratar y es, en este sentido, contrario al capitalismo.

Por otra parte, lo que *constituye* una clara denegación de la libertad de contratar es la prohibición o rectificación forzosa de un contrato (con objeto, por ejemplo, de inclinar sus términos a favor de una de las partes) por motivos que no incluyan derechos de terceros. La admisión de tales motivos parecen presuponer que una persona, al suscribir un contrato, es capaz de *violar sus propios derechos* e incumbe al Estado, cuya verdadera función consiste en la defensa de los derechos reconocidos, impedir que lo haga. Esta es la clave para todo un conjunto de casos en los que se afirma que una persona necesita ser protegida contra sí misma. Un caso reiteradamente citado (que implica asimismo otros problemas) es el rompecabezas sobre la libertad (en el sentido de derecho) de un hombre para venderse a sí mismo como esclavo [10]. Un caso fundamentalmente diferente de negación de

---

[10] La respuesta consecuente con la ideología capitalista, cuyos contornos estoy intentando esbozar, podría ser: «Sí, a un hombre debiera permitírsele la libertad de ven-

la libertad de contratación se deriva de la pretensión de que, al convenir en un determinado conjunto de estipulaciones, una persona estaría *confundiéndose respecto a su propia preferencia o interés.* El motivo para frenarlo no es ya uno de sus derechos, ni *a fortiori* un conflicto entre dos de sus derechos, sino *su utilidad* tal como es vista desde el exterior por un amable observador. Según esta razón, la prohibición impide a un hombre comprar whisky porque su *verdadera* (o «racional», «auténtica», «a largo plazo» o «inequívoca», como a veces se la denomina para distinguirla de clara) preferencia es la sobriedad. El argumento de la debilidad de voluntad tal vez tenga que invocarse para justificar la distinción entre clara preferencia revelada por el whisky e inequívoca preferencia a largo plazo por una vida moderada. No obstante, gran cantidad de distinciones parecidas deben ser objeto de acuerdo para respaldar otras aplicaciones del principio del paternalismo: el pago de salarios en especie, la provisión por el Estado de servicios de asistencia social (por ejemplo, sanitarios) en especie, el seguro obligatorio, la educación, etc., todas ellas en lugar de dar al destinatario el dinero *in lieu,* para que se lo gaste como *él* quiera.

La idea de otro sobre lo que es bueno o útil para una persona, el diagnóstico de otro respecto a su verdadera preferencia o interés a largo plazo, son motivo adecuado para interferir en su libertad de suscribir contratos con un socio adulto y dispuesto a firmarlos si, y sólo si, se acepta que una adecuada función del Estado es utilizar su monopolio de poder de coacción para imponer la idea de *A* de lo que es bueno para *B.* Ahora bien, *A* puede ser cualquiera, o el amable observador o la mayoría de votantes, o el principal instituto de investi-

---

derse a sí mismo como esclavo; no hay juez más competente que él de sus razones para hacerlo.» El Estado tiene en cualquier caso el deber de negar protección legal a la institución de la esclavitud, contribuyendo a su eliminación en tanto que opción susceptible de ejercitarse con arreglo a la libertad contractual. Los contratos según los cuales los traficantes de esclavos venden africanos capturados a los propietarios de esclavos violan obviamente los derechos de los africanos. Si los esclavos de la tercera generación criada en una plantación, por razones que siempre serán discutibles, pero que son *sus* razones, no piden libertad, tenemos que volverlo a pensar. Obsérvese que el Gobierno británico prohibió primero el tráfico de esclavos sin prohibir la esclavitud. El Estado debe simplemente asegurar que si quiere abandonar la plantación, no debería impedírsele hacerlo, esto es, no debiera conferir validez a un contrato según el cual el esclavo pertenece al dueño de la plantación. Evidentemente esta no es una postura abolicionista. Es dudoso que este hubiera sido un compromiso aceptable para Calhoum y Daniel Webster.

gación psicosocioeconómica, o el propio Estado. Podrían distinguirse diferentes tipos de Estado según a cuál de esa posibles fuentes *confesaran* seguir. La prueba del Estado capitalista consiste en que no sigue ninguna fuente, pues concede prioridad a la libertad de contratar, que incluye la extremadamente importante libertad de *no contratar en absoluto*. Anticipándome al capítulo 2, podría decir en términos generales que otros Estados confiesan seguir a una o varias de las fuentes posibles. La elección de «fuentes», cuya idea del bien ha de ser atendida, está inevitablemente determinada por *la propia concepción del Estado* respecto al bien; elegirá ser guiado por «almas gemelas», por intelectos afines. La selección del asesor, no menos que la selección de qué consejo seguir, equivale a hacer lo que uno quería hacer desde el principio. Al elegir fomentar el bien de *B*, el Estado está en efecto persiguiendo sus propios fines. Esto, claro está, es una cuasitautología; lo que exige una mayor atención a la naturaleza de los fines del Estado.

Los contornos del Estado mínimo

La indiferencia hacia las satisfacciones del gobernar origina límites autoimpuestos en el ámbito de actuación del Estado.

Es extraño pero no necesariamente irracional que el Estado se minimice a sí mismo.

Una teoría, o al menos una definición aproximada, del Estado capitalista, que le imponga respetar la libertad de dos partes para suscribir contratos que no violen los derechos de un tercero parece incompleta, como lo es —según los criterios acostumbrados— el Estado al que se refiere. Pues ¿cuáles son los *derechos* de terceros que el Estado debe proteger y cuáles las meras *pretensiones* que debiera desestimar? Hay una lista prácticamente ilimitada de reclamaciones que los terceros podrían formular contra los términos de un determinado contrato. Deben hacerse y administrarse leyes tanto para definir la categoría de las reclamaciones que se consideren justificadas como para reducir el ámbito de incertidumbre (y, por tanto, de arbitrariedad) entre las que serán y las que no serán así tratadas. Puesto que hay un estado, le incumbe ocuparse de esta tarea.

Puede suponerse que en el estado de naturaleza surgiría un

acuerdo cooperativo espontáneo y cumpliría esta función, por las mismas razones generales que nos permiten suponer que se encargaría de otras funciones consideradas como propias del estado, aunque no haya certidumbre de que lo haría, ni definición de la forma concreta que adoptarían. Sin embargo, una vez que se ha formado el Estado, al menos algunos de esos acuerdos no coercitivos tienden a hacerse impracticables y ciertamente puede que sea imposible ni siquiera iniciarlos. En el estado de su naturaleza, a cualquiera que le disguste el funcionamiento de un acuerdo voluntario, le caben sólo dos posibilidades: aceptar el modo en que funciona o negociar para conseguir su rectificación, afrontando el peligro de que un fracaso en la negociación acabe con la totalidad del acuerdo y se pierdan sus beneficios[11]. El riesgo que supone tal resultado proporciona algunos incentivos para que todos dejen que funcionen las cosas por adaptación recíproca.

Sin embargo, en presencia del Estado el miembro disidente de un acuerdo voluntario tiene una razón añadida para ser intransigente (y los demás miembros una razón añadida para invitarle a que concrete su amenaza), esto es, la facultad de recurso al Estado. Si no puede conseguir su propósito, puede aún apelar al Estado para defender la justicia de su pretensión, y otro tanto pueden hacer los demás cooperadores. Sea quien fuere el ganador, el acuerdo voluntario se transforma en coercitivo. Vuelto al revés, esta es la misma lógica que preside el argumento de Kant sobre el derecho de los ciudadanos a discrepar del soberano. Si existiera tal derecho (lo que Kant niega), tendría que haber un árbitro al que someter la discrepancia. Entonces el soberano dejaría de ser el soberano y el árbitro ocuparía su lugar. A la inversa, si *hay* un soberano, *conseguirá* que las discrepancias le sean remitidas, pues si existe una instancia de apelación hay menos motivos para someterse a un compromiso privado. Lo que el Estado debe hacer para lograr que su vida y la de sus ciudadanos menos liti-

---

[11] Esto supone que el acuerdo requiere unanimidad. Si no es así, y el acuerdo sigue produciendo beneficios tras la retirada de la persona que no consiguió lo que quería en la negociación, se plantea el conocido problema del gorrón o «viajero sin billete» *(free-rider)* y podría desestabilizar el acuerdo. Si beneficia al no-cooperador en la misma medida que a los cooperadores, se crea un estímulo para que estos últimos deserten. Cuando los cooperadores se conviertan uno tras otro en *free-riders*, un número cada vez menor de cooperadores sostendrán a un número cada vez mayor de *free-riders* y el estímulo a la deserción seguirá aumentando. Para impedir este resultado y dotar al acuerdo de mayor estabilidad, pueden concebirse varios recursos, algunos practicables en ciertas situaciones y otros en otras. (*Cf.* págs. 252-256.)

giosos sea más tolerable, es dictar de la manera más clara posible las leyes que preestablezcan cómo *decidiría* si le fueran sometidos casos de unas determinadas características (evitando así muchas apelaciones), así como una descripción general de los casos en los que la apelación no sería atendida en absoluto [12].

Admitiendo, entonces, que si el Estado ha de existir tendrá de un modo u otro que asumir la tarea de solucionar làs disputas que surjan de las reclamaciones de terceras partes, ¿cuáles son las líneas maestras que el Estado capitalista adoptaría para actuar así y seguir siendo capitalista, es decir, defensor de la libertad de contratar? No es cuestión de preparar un proyecto, una especie de *código capitalista* para leyes de tal Estado, al menos porque, como es razonable creer, más de un *código* parecido, aun conteniendo variaciones significativas sobre los mismos temas, podría ser consecuente con las condiciones capitalistas básicas acerca de la propiedad irrestricta y el libre contrato. Quizá la forma más económica de captar el espíritu común a todos los posibles *códigos* semejantes consiste en considerar que si hay un Estado (que no es lo mismo que pretender que realmente lo haya) que está preparado para adecuarse a esas condiciones básicas, debe ser aquél que encuentre satisfacciones *en otra cosa distinta de gobernar.*

Tal afirmación puede parecer oscura y requiere alguna elaboración. Cuando reflexionamos sobre la elección, nos inclinamos al menos tácitamente a suponer que «detrás» de la elección hay un propósito, un fin. Incluso se solía decir por ejemplo que los consumidores buscan satisfacción y los productores buscan ganancia, y sus elecciones pueden considerarse como racionales (o no) en función de la maximización del supuesto correspondiente. Pero ¿qué fin o fines persigue el Estado, cuya maximización permita calificar su conducta como racional? Podrían ofrecerse varias respuestas de diversos grados de sinceridad y seriedad: la suma global de las satisfacciones de sus ciudadanos, el bienestar de una determinada clase, el producto nacional bruto, el poder y la gloria de la nación, el presupuesto del Estado, los impuestos, el orden y la simetría, la seguridad de su propia ocupación del poder, etc. (Me refiero más seriamente al tema en las págs. 284-

[12] El lector habrá observado que mientras que un tipo de Estado tendría interés en proceder según lo antes dicho, otros tipos de Estado podrían querer hacer precisamente lo contrario, hacer que sus ciudadanos apelen a ellos lo más frecuentemente posible; esto bien puede coincidir con el interés y el deseo quizá inconsciente de los juristas profesionales. Las leyes produjeron a los abogados, quienes a su vez produjeron leyes.

289.) En un examen más cuidadoso, parece que todos los probables *maximandos* requieren que el Estado posea alguna capacidad especializada, ciertas dotes para conseguirlos. Además parece deseable una muy importante capacidad para dirigir el curso de los acontecimientos, dominando el entorno y operando activamente sobre el objetivo a maximizar (aumentando la retribución, por ejemplo extendiendo el dominio más que meramente el poder sobre un determinado dominio). Incluso si hay *maximandos* que no requieren una amplia capacidad de adopción de medidas para su consecución —objetivos poco realistas como, digamos, la pacífica observación de mariposas raras—, ¿no sería insensato que el Estado que los persiguiera se atara las manos voluntariamente, renunciando por anticipado a utilizar un aparato hecho y derecho para el ejercicio del poder, constituido por el más rico conjunto posible de «instrumentos políticos»? ¿No podría echarse en falta algún día?

Mi definición del Estado capitalista, no obstante, exige que realice una especie de desarme unilateral, un decreto de autodenegación respecto de la propiedad de sus ciudadanos y de su libertad para negociar contratos entre sí. Un Estado cuyos objetivos necesitarán, para su realización, una fuerte capacidad de gobernar, no adoptaría de buen grado un decreto de autodenegación semejante. Este es el sentido en el que decimos que los fines del Estado capitalista, sean lo que fueren (ni necesitamos ni siquiera pretendemos descubrir su contenido concreto), se encuentran *fuera del gobierno.*

Entonces, *¿de qué le sirve* al Estado ser el Estado? Si encuentra su satisfacción en lo que podríamos denominar *maximandos* «metagubernamentales», mariposas raras o la sencilla paz y tranquilidad, ¿por qué no renunciar y *dejar de gobernar*? La única respuesta razonable que se me ocurre es mantener apartados a los otros, para *impedirles* apoderarse de las palancas del Estado y corromperlo, con las mariposas, la paz y todo. El muy especial fundamento lógico de ser un Estado mínimo consiste en dejar pocas palancas de las que los fanáticos puedan apoderarse para trastocar las cosas si, por la perversidad del destino o del electorado, *ellos* se las arreglan para convertirse en el Estado.

Heredar un poderoso aparato centralizado de Estado es parte del secreto de los éxitos tanto del terror jacobino como de Bonaparte. En los que quizá sean los pasajes culminantes de *L'ancien régime et la révolution* (libro III, cap. VIII), Tocqueville culpa al Estado francés prerrevolucionario por haber situado al gobierno por encima de cada

uno como «preceptor, guardián y, si fuera necesario, opresor» y por haber creado «prodigiosas facilidades», un conjunto de instituciones igualitarias que se prestan por sí mismas a un uso despótico, que el nuevo absolutismo encontró, completamente preparadas y utilizables, entre los escombros del antiguo.

Marx, asimismo, es perfectamente claro respecto al valor para la revolución de la «enorme organización burocrática y militar, con su ingeniosa maquinaria de Estado» levantada por el régimen que había derribado. «Este espantoso organismo parasitario, que se ciñe como una malla al cuerpo de la sociedad francesa y le tapa todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta... Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder estatal... La primera revolución francesa... tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización, pero al mismo tiempo amplió el alcance, las atribuciones y el número de los agentes del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta maquinaria del Estado.» [13] De este modo, no es el Estado el que desconfía *de sí mismo* y cree mejor no tener palancas o herramientas poderosas para que él no abuse de ellas. Sabe que *él* jamás podría ser tentado para abusar del poder. Son sus rivales por el poder estatal, quienes, por la naturaleza de su ambición, abusarían de él. (El Estado mínimo puede incluso ser consciente de que si fuera heredado por un rival que abrigara fines inconfensables, éste necesitaría poco tiempo para implantar los rudimentos de un aparato de gobierno no mínimo. No obstante, incluso el ganar algo de tiempo, y por tanto de esperanza, sería mejor que poner en sus manos un sistema acabado de poleas y palancas.) Aspirando, como lo hace, a objetivos que un gobierno activista es incapaz de promover, y temeroso de su capacidad para hacerlo mal en manos profanas, el Estado capitalista es racional al adoptar los contornos del Estado mínimo.

Recordando los regímenes de Walpole, Metternich, Melbourne o Luis Felipe (pero en mayor grado), con una mezcla de indiferencia, benigno descuido y afición a las cosas agradables y confortables, el Estado capitalista debe tener suficiente *hauteur* para no molestarse por las pequeñas disputas entre sus ciudadanos. Mientras más tranquilamente se ocupen de sus asuntos, mejor; ocasionalmente, y un tanto a

---

[13] K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works in One Volume*, 1968, pág. 169. [Trad. cast., Ariel.]

regañadientes, puede utilizar mano dura para conseguir que lo hagan. Por otra parte, su distanciamiento de los mundanos intereses de sus ciudadanos no implica esa heroica *hauteur* que Nietzsche o Treitschke deseaban en el Estado, arriesgando en aras de un fin elevado las vidas y propiedades de sus súbditos en una guerra evitable; ni tampoco la *hauteur* de la ética utilitarista, que contempla al ciudadano y su propiedad como admisibles instrumentos para conseguir un bien común más importante. En aparente paradoja, el Estado capitalista es aristocrático en tanto que distante, y sin embargo con suficientes ecos burgueses como para recordar a los gobiernos de la monarquía de julio de 1830-48 en Francia. En cualquier caso, se trata de un Estado que es muy improbable que sea una república. Vale la pena recordar, aunque tal vez no pruebe nada, que Alexander Hamilton era un monárquico convencido. El suyo es un buen ejemplo de cuán poco entiende el público la esencia del capitalismo. Si se preguntara a la gente quién fue el más capitalista de los hombres de Estado de América, algunos tal vez se sintieran tentados de decir «Grant», y pensarían en la concesión de tierras al ferrocarril; «Gardfield», y se acordarían de la época dorada; quizá «McKinley», y pensarían en Mark Hanna y los aranceles; «Harding», y recordarían el escándalo del Teapot Dome y de la Ohio Gang. Tales respuestas yerran. Estos presidentes produjeron o perdonaron la corrupción y el escándalo por favorecer ciertos intereses, lo que significa utilizar el poder del Estado para *sus* fines. Si hubo un estadista americano bueno para el capitalismo, lo que no es evidente, fue Alexander Hamilton.

Un Estado semejante, por tanto, hará pocas leyes y sencillas y no hará cumplir muchas de las leyes que haya heredado. Dejará claro que le disgusta tanto adjudicar derechos contra situaciones establecidas derivadas de contratos libremente negociados por la gente, que lo hará si es debido con pies de plomo, o sólo en último caso.

Se mostrará poco dispuesto a promover el bien de la sociedad, y mucho menos ordenar a los más afortunados de sus ciudadanos que compartan su buena fortuna con los menos afortunados, no porque le falte compasión, sino porque no considera que tener sentimientos acreditados y honorables faculte al Estado para obligar a sus ciudadanos a compartirlos. Debemos dejarlo sin más, y no intentar averiguar (ni podríamos si lo intentáramos) si es «creencia en el *laissez faire*» o alguna otra convicción más sutil sobre el verdadero papel del Estado lo que le refrena, o simplemente *indiferencia hacia las satisfacciones que pueden encontrarse más allá de los límites del Estado mínimo.*

Si los Estados no existieran, ¿habría que inventarlos?

La gente llega a creer que puesto que tienen estados, los necesitan.

Ni el interés individual ni el de clase pueden justificar a un Estado por razones de prudencia.

Hemos obtenido algunos rasgos característicos de un Estado que sería «mejor» (o alternativamente «menos dañino») para el capitalismo, partiendo de las condiciones ideales de propiedad capitalista e intercambio y llegando hasta cómo podría comportarse el Estado para satisfacer estas condiciones y qué razón podría tener posiblemente para hacerlo. La imagen que comienza a aparecer es la de una criatura inusual, que guarda un parecido relativamente remoto con cualquier Estado real de los que existieron alguna vez. Los pocos Estados reales a los que me he referido para ilustrar alguna cuestión fueron elegidos más por su estilo, saber y ausencia de entusiasmo por la gobernación, que por ser realmente encarnaciones del ideal. Quizá pudiera utilizarse el procedimiento inverso para mostrar que un tipo de Estado menos extraño, más verosímil, podría realmente ser más dañino para el capital y el capitalismo, aun en el caso de que fuera un instrumento desalmado de las Doscientas Familias y enviara a la policía o a la Guardia Nacional para partirles la cara a los pobres.

Los Estados de la vida real con los que el pueblo tiene que cargar, con frecuencia porque sus antepasados fueron sometidos a obediencia por un invasor y a veces por una elección obligada, por tener que aceptar a un rey para escapar a la amenaza de tener otro, no son ante todo «buenos para esto» o «menos dañinos para aquello». No están configurados para atender a las necesidades funcionales de un sistema de creencias, preferencias, estilos de vida o «modos de producción». Esta afirmación de la autonomía del Estado y de la separabilidad de sus fines no excluye que en todas las esferas, con el paso del tiempo, se produzca alguna adaptación mutua por la que el Estado llegue a ajustarse a las costumbres y preferencias del pueblo, al igual que éste aprende a aceptar y de vez en cuando a entusiasmarse mucho con alguna de las exigencias que el Estado le formula.

Cualquier Estado real, dado su origen *de facto*, es ante todo un accidente histórico, *al que* la sociedad debe adaptarse. Esto es insatisfactorio para aquellos que, tanto por formación como por inclinación, consideran que la obligación política se basa en un deber moral

o en un propósito prudencial. En lugar de una teoría trivial que presenta la obediencia como resultado de la amenaza de coerción, se dedicará más interés a las teorías que derivan al Estado de la propia voluntad del ciudadano, siquiera sea porque resulta intelectualmente más tranquilizador encontrar razones coherentes para creer que de hecho necesitamos lo que tenemos.

Hay, en particular, dos teorías rivales con la idéntica tesis básica de que si el Estado no existiera, habría que inventarlo. Ambas, argüiré, se basan en el autoengaño. Una mantiene que es el pueblo en general el que necesita al Estado que es el único que puede cumplir la función de convertir el conflicto general en armonía general. El pueblo no sólo necesita esto, sino que consciente de su necesidad, y mediante el contrato social, crea el Estado y le confiere autoridad sobre ellos mismos. La otra teoría plantea que es la clase poseedora la que necesita el Estado como instrumento indispensable de dominio de clase. La fuente del poder político del Estado es, de algún modo, el poder económico que la propiedad otorga a la clase poseedora. Los dos poderes, económico y político, se complementan mutuamente para oprimir al proletariado. El teórico más puro, menos ambiguo del contrato social es Hobbes, y Engels es el de la teoría del instrumento de opresión de clase.

Ambas teorías tienen una esencia común irreductible: ambas requieren que el pueblo («el pueblo» en un caso, «la clase capitalista» en el otro) abdique de una facultad *de facto,* el recurso a la fuerza. Una y otra, cada cual a su propia manera, confieren un monopolio de la posesión (y por tanto obviamente de la utilización) de la fuerza al Leviatán, el Estado monárquico o de clase. El móvil de una es el miedo, el de la otra, la codicia; razones no morales, sino prudenciales.

Ninguna de las dos proporciona una buena razón para suponer que el Estado, una vez que tenga el monopolio de la fuerza, no lo utilizará, a veces o para siempre, *contra* aquellos *de los cuales* lo recibió. Ninguna de las dos es una teoría del Estado en el verdadero sentido, esto es, ninguna de las dos explica realmente por qué el Estado hará una cosa en vez de otra. En realidad, ¿por qué debería impedir que la gente robara y se mataran unos a otros, en lugar de permitirse el lujo de algunos robos y, si fuera necesario, algunas muertes por su propia cuenta? ¿Por qué debería ayudar a los capitalistas a oprimir a los trabajadores, en lugar de dedicarse a la probablemente más remuneradora tarea de oprimir a los capitalistas? ¿Qué *maximandos* maximiza el Estado? ¿Cuál es su beneficio? ¿Cómo hace para conseguirlo? El

comportamiento del Estado se da por supuesto (preserva la paz, oprime a los trabajadores) en vez de obtenerlo a partir de *su* voluntad racional.

El Estado, con arreglo a cualquiera de las dos hipótesis contractualista o marxista, se ha quedado con todas las armas. Quienes le armaron, desarmándose a sí mismos, están a su merced. La soberanía del Estado *significa* que no hay apelación contra su voluntad, que no existe instancia superior que pudiera en modo alguno *obligarlo* a hacer una cosa en vez de otra [14]. Realmente, todo depende de que Leviatán no proporcione al pueblo una causa para rebelarse (Hobbes *supone* que no), o de que el Estado sólo oprima a la gente adecuada, esto es, a los trabajadores.

Ciertamente hay buenas razones, tanto *a priori* como empíricas, para que tales supuestos, al menos en algunos casos, no se cumplan. Seriamente no cabe esperar que el pueblo en general, o la clase capitalista, acepte semejante aventura con un Estado esencialmente imprevisto por razones de prudencia, aunque podrían hacerlo como un ejercicio de fe. La única condición razonable bajo la cual el propio interés podría inducir a un pueblo racional a aceptar este riesgo, es en el caso de que las consecuencias probables de *no* desarmarse a sí mismos en favor del Estado parecieran todavía más peligrosas.

---

[14] Locke, pretendiendo oponerse a Hobbes y presentar una doctrina más aceptable, vio que si el derecho natural del pueblo debía seguir siendo inviolable (esto es, si el Estado no debiera invadir la propiedad, que, a su vez, debiera ser coextensiva con la libertad), la soberanía no podía ser absoluta. Tenía que estar limitada por el mantenimiento del derecho natural (*Second Treatise,* 1689, sección 135). El sometimiento del ejecutivo a un legislativo fuerte era para salvaguardar este límite.

Se plantean dos objeciones. Primera, en el caso de que la soberanía del legislativo fuera absoluta, volvemos a la situación hobbesiana: el legislativo es el monarca; ¿por qué no iba a violar los derechos naturales? *¿Quis custodiat ipsos custodes?* Segunda, ¿por qué habría el ejecutivo de querer someterse al legislativo?

Realmente Locke argumentaba desde las circunstancias de una situación histórica excepcional: los propietarios se las habían arreglado para destronar a Jaime II y poner en su lugar a Guillermo III, por consiguiente el legislativo tenía ventaja sobre el ejecutivo. Manifiestamente ignoraba que al dar a la mayoría el derecho de rebelión, no les proporcionaba los *medios para rebelarse con éxito* en circunstancias históricas menos excepcionalmente propicias que las de la Revolución Gloriosa (1688). Es bastante probable que si hubiera escrito en la era de los vehículos blindados, las armas automáticas y las telecomunicaciones, habría eludido el concepto de un *derecho* a la rebelión total. Incluso dentro de la civilización técnica de su tiempo, falló en la consideración de un Estado que no fuera inepto en la conservación del poder, ni insensible para con la propiedad de sus súbditos.

La invención del Estado: el contrato social

El hedonismo político requiere un Estado benigno o un ciudadano conformista. A falta de ambos, es una actitud temeraria.

Hobbes, que sabía ser malicioso, pensaba que todo hombre tiene razones para temer a su prójimo, si son sus semejantes.

Todos los hombres, al necesitar autoaprobación, ambicionan la superioridad sobre los demás. Si dejo que mi prójimo busque la preeminencia, invadirá mi propiedad, por consiguiente debo atacar la suya primero. La autopreservación debe conducirnos a ambos al mutuo enfrentamiento y se producirá una «guerra salvaje por la gloria». Las vidas de ambos se convertirán en «horribles, brutales y cortas».

Aunque se dice que la autopreservación es el origen de toda conducta hobbesiana, está claro que yo no tendría que preocuparme de preservarme a mí mismo, si mi vecino, ya fuera para llegar a ser eminente, o para anticipárseme, no invadiera mi propiedad. ¿Hay forma de persuadir al vecino de que desista? ¿Quizá haciéndole saber que no busco la superioridad sobre él y que no tiene nada que temer? Si la autopreservación no le obligara a mantener la guardia alta por más tiempo y la bajara, yo podría atacar súbitamente y ganar eminencia sobre él; y lo mismo haría él si yo acordara dejarle tranquilo y bajara mi guardia. Puesto que él es como yo, debo temerle y prudentemente no debo dar el primer paso que *rompería* el círculo vicioso, si él fuera distinto de mí.

En la moderna teoría de la decisión, tales situaciones se llaman «dilemas de los prisioneros» [15]. Como se ha establecido, carecen de solución cooperativa espontánea. Abandonados a sí mismos, ambos «prisioneros» deben, si son racionales, tratar de conseguir lo mejor para sí mismos y confesar primero, pero acaban ambos con una condena más larga que la que habrían obtenido en el caso de que ambos hubieran jugado al «honor del ladrón» y hubieran rehusado confesar. En Hobbes, ambos acaban con una vida más corta y brutal. Su única escapatoria consiste en abandonar el estado de naturaleza y firmar un «pacto de mutua confianza» en virtud del cual un denominado soberano sea investido con todo el poder necesario para preservar la paz

---

[15] Sugiero que «de los prisioneros» es preferible a la más frecuente denominación «del prisionero», pues el dilema se predica siempre de dos o más personas y su esencia estriba en la fatalidad de la *mutua* traición. Nunca puede ser un juego de un *solitario.*

(o el derecho natural). De este modo, nadie necesita tener miedo de que, por comportarse confiadamente, otros se aprovecharán de él; todos, por consiguiente, pueden comportarse con confianza. Por alguna razón, el soberano utilizará su poder absoluto sólo para obtener este resultado. Sus ciudadanos no tendrán derecho a rebelarse, pero tampoco tendrán ninguna razón para hacerlo. No está claro si, en el caso de que tuvieran algún motivo, tendrían derecho a rebelarse.

El dilema de los prisioneros implícito en Hobbes requiere, para su adecuado estudio, el estado de naturaleza donde ninguna autoridad soberana impide a quienes de él participan hacerse la vida imposible, si así lo quisieran[16]. Los Estados se encuentran en un estado de naturaleza en el que conservan la facultad de recurrir a la fuerza el uno contra el otro y no transfieren sus armas ni su soberanía a un superestado[17].

En este contexto, examinaré dos dilemas hobbesianos, los de la *guerra* y el *comercio*. En el curso de este examen me detendré brevemente asimismo en el problema de Rousseau de la *cooperación social* general, aunque la naturaleza de este último es bastante diferente (no es un «dilema de los prisioneros» y requiere un supuesto psicológico especial con objeto de *no* dar como resultado la cooperación voluntaria).

Supongamos dos países soberanos (para adoptar el lenguaje de las maniobras militares, «Azul» y «Rojo»). Ambos quieren «eminencia», en el sentido de Hobbes. El orden de sus preferencias es: 1) victoria

---

[16] El dilema de Hobbes es más natural y menos riguroso que el establecido bajo las convenciones de la teoría formal de los juegos y debiera tener, en gran medida, una solución cooperativa. En un juego formal, el jugador debe realizar su movimiento de manera definitiva y completa, no se le permiten pausas, fintas o movimientos experimentales a medias, cuya segunda mitad dependa de la reacción igualmente experimental, *tâtonnements* del otro jugador. En el estado de naturaleza un jugador, antes incluso de realizar un movimiento a medias, puede hacer discursos, blandir sus armas, halagar, etc. Dependiendo de la reacción del otro jugador o mejor de la lectura que haga al respecto, puede marcharse (si el otro sigue en su sitio), o asestarle un golpe (ya sea porque el otro pretenda golpearle primero, o porque esté mirando hacia otra parte), o tal vez escuche y tome en consideración una oferta de protección pagada.

[17] En su extraordinaria *Anarchy and Cooperation*, Taylor se sorprende con razón de que Hobbes no aplique a un estado de naturaleza integrado por *Estados* los análisis que aplica a un estado de naturaleza integrado por *personas*. Este reproche resulta especialmente grave desde un punto de vista empirista: pues un estado de naturaleza integrado por Estados está disponible en el mundo real, mientras que un estado de naturaleza constituido por personas es una construcción teórica, o al menos lo era para Hobbes y sus lectores que no tenían ni idea de lo que los modernos antropólogos iban a encontrar en remotos rincones del mundo.

en la guerra, 2) desarme, 3) paz armada y 4) derrota en la guerra. Deben escoger entre dos «estrategias» —armarse y desarmarse— sin saber qué escoge el otro país. La «matriz de resultados» derivada de esta situación será como la del gráfico 1.

		Rojo	
		Desarmarse	Armarse
Azul	Desarmarse	Paz sin coste	Victoria / Derrota
	Armarse	Derrota / Victoria	Paz con coste

GRÁFICO 1

Aunque Azul no sabe si Rojo se armará o se desarmará, optará por armarse porque al hacerlo se salva la derrota, consigue la paz a un cierto coste y puede lograr la victoria, si Rojo es un tonto. Rojo es como Azul y razona de manera similar. El, asimismo, escoge armarse. Acaban en la esquina sudeste del gráfico, en la paz armada, que es la solución «maximín» (el mejor caso entre los peores), solución adecuada para jugadores hostiles. La esquina noroeste de paz sin coste, aunque ambos la hubieran preferido, es rechazada, porque la victoria del uno sobre el otro es objeto de una preferencia todavía mayor. Una vez en la equina noroeste, Azul intentaría entrar en el cuadrante sudoeste y Rojo en el noreste, esto es, la solución cooperativa de paz sin coste resultaría inestable en ausencia de un superestado que *imponga el desarme.*

Este es, en general, el resultado que efectivamente encontramos en el mundo real. Los Estados se encuentran la mayor parte de las veces en el cuadrante sudeste del gráfico, esto es, viven en una costosa paz armada. De vez en cuando se introducen en los cuadrantes suroeste o noreste y hacen la guerra. El hecho de que ello ocurra como consecuencia de la desigualdad armamentística, por causa imprevisi-

ble o por cualquier otra de las innumerables causas históricas de la guerra, está más allá de nuestro interés presente. Pese a su preferencia por el noroeste en relación con el sureste, no renuncian, no obstante, a la soberanía. Debemos anotar cuidadosamente este dato y examinarlo más adelante.

El dilema del comercio es formalmente idéntico al dilema de la guerra. Supongamos los mismos dos países, Rojo y Azùl. Cada uno quiere los bienes del otro. Ambos tienen el mismo orden de preferencias: 1) conseguir productos extranjeros, 2) cambiar productos propios por extranjeros, 3) retener los productos locales (no comerciar) y 4) renunciar a los productos propios y no conseguir productos extranjeros (pérdida total, confiscación, expropiación, cancelación). Los dos países acuerdan suministrarse productos mutuamente (o prestarse dinero a cambio de un pago ulterior, o invertir para obtener un rendimiento). Como quiera que no existe un superestado que lo haga respetar, pueden o bien cumplir el contrato, o no pagar, como en el gráfico 2.

		Comerciante rojo	
		Cumple	No cumple
Comerciante Azul	Cumple	Comerciar	Productos gratis / Pérdida total
	No cumple	Pérdida total / Productos gratis	No comerciar

GRÁFICO 2

Una vez más la teoría de juegos pronosticaría que ningún comerciante dará al otro ocasión de tomarlo por tonto, de modo que la «maximín» es la estrategia dominante para ambos y acabarán no comerciando. La estructura de sus preferencias y la estructura de resultados conjuntamente les niegan el beneficio del comercio en ausencia de un encargado de hacer cumplir el contrato. Claro está que esta

predicción es desmentida por el muy difundido hecho del comercio, la inversión y el préstamo entre jurisdicciones nacionales, que quienes practican consideran de utilidad, pese a cierta frecuencia de deudas incobrables e impagados de uno u otro tipo. En determinadas circunstancias los Estados están incluso dispuestos a ofrecer compensaciones a los ciudadanos extranjeros y a obligar a sus propios ciudadanos incumplidores al cumplimiento de lo acordado; una actuación completamente quijotesca según los conceptos clásicos de la teoría básica del contrato social. Igualmente quijotesca es la sumisión voluntaria, por parte de comerciantes y banqueros medievales, en casos de impagos o de contenciosos sobre el cumplimiento de contratos, al juicio de sus iguales nombrados a tal efecto pero desprovistos de armas y sin mando sobre policía alguna, ¡especialmente cuando se piensa en el riesgo de que el fallo les fuera desfavorable!

Si la historia demuestra que dos dilemas ostensiblemente idénticos originan con regularidad resultados opuestos, dando por resultado el dilema de la guerra una paz armada (con guerras ocasionales) y produciendo el dilema del comercio la actividad comercial, la ostensible identidad debe esconder alguna diferencia significativa. Intuitivamente, la guerra se ve más fácilmente que el comercio como un único acto aislado. Incluso puede desencadenarse una guerra «para acabar con todas las guerras», para conseguir una hegemonía en paz para siempre jamás. El comercio consiste típicamente en una serie indefinida de actos recurrentes, que los participantes pretenden sin duda prolongar. Todo lo que las matemáticas y la psicología consideran conducente a soluciones cooperativas en dilemas de los prisioneros «iterativos» es aplicable al comercio, y en mucha menor medida a la guerra. No obstante, ni el dilema ni su resolución en el mundo real ofrecen apoyo convincente a la razón hobbesiana para inventar un Estado y, huyendo del sufrimiento brutal del estado de naturaleza, caer en sus envolventes brazos.

¿Hay más fuerza en la tesis de Rousseau que afirma que en el estado de naturaleza la gente es incapaz de organizar la cooperación social necesaria para la realización del bien común (la voluntad general)? Su exposición fundamental del problema se encuentra en el Segundo Discurso y es conocida como la parábola de la partida de caza [18]. Si dos cazadores acechan para cazar un ciervo, se aseguran su captura

[18] J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* 1755. [Trad. cast. Grijalbo.]

sólo si cada uno de ellos permanece lealmente en su puesto. De esta forma pueden hacerse inconscientemente a la idea de mutua obligación (la cual, para Rousseau, establece el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil), pero sólo si su interés presente y palpable lo demanda. Sin embargo, les falta previsión y «difícilmente conciben el día siguiente». En consecuencia, si uno ve pasar una liebre, abandonará el acecho del ciervo y se irá corriendo a capturarla, privando al otro cazador del ciervo y, claro está, de cualquier otra pieza. La matriz de resultados de su interacción adoptará la forma del gráfico 3 [19].

		Segundo cazador	
		Se queda	Sale corriendo
Primer cazador	Se queda	Ciervo	No caza / Liebre
	Sale corriendo	Liebre / No caza	Liebre

GRÁFICO 3

Puesto que ambos cazadores prefieren el ciervo, o incluso medio ciervo, ninguno de los dos tiene un estímulo para «tomar por tonto» al otro, dejándole allí mientras él corre tras la liebre. Ni optarían, en consecuencia, por una estrategia «maximín» (ir a por la liebre en el cuadrante suroriental). La caza del ciervo, pues, es críticamente diferente del auténtico dilema hobbesiano de los prisioneros. La cooperación social *no es un dilema* y *por esa razón* no requiere *coerción.* Sólo se crea un problema (pero no un dilema) para la partida de caza

[19] Tomo esta formulación de Raymond Boudon y François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, 1982, pág. 477. En atribuir a la miopía un papel crucial en la creación del problema, he sido precedido por Kenneth M. Waltz, *Man, the State and War,* 1965, esp. pág. 168. La miopía puede hacer que el ciervo valga menos que la liebre porque está más lejos; el conocimiento por parte del segundo cazador de la miopía del primero, puede inducir a *aquél* a salir corriendo tras la liebre ¡aunque sea *éste* el que es demasiado corto de vista para ver el ciervo!

por la miopía de uno de los cazadores que no sabe ver que un ciervo seguro al final de la caza es mejor que una liebre segura. (Si *ambos* cazadores sufrieran de tan completa falta de previsión, podrían encontrarse «objetivamente» en un dilema de los prisioneros sin darse cuenta. Ni uno ni otro se preocuparían respecto al resultado final de la partida; no se darían cuenta de que se les ha escapado el ciervo, y mucho menos inventarían un acuerdo, semejante al contrato social de creación del Estado, que les permitiera capturar al ciervo *antes* que a la liebre, que es la única razón que les asistiría para *no* permitir que la caza siga su curso, y que ambos cazadores salgan corriendo detrás de cualquier ciervo que alcance a ver.)

Suponiendo, pues, que al menos el segundo cazador es consciente de la ventaja de conseguir que el primer cazador se quede en su puesto, ¿qué soluciones caben para superar la miopía o la irreflexibilidad de este último? La solución contractualista es hacer que se convierta en parte del contrato social sometiéndose voluntariamente a la coerción si fuera necesario. Pero es difícil comprender por qué habría de percibir la ventaja del contrato social, si no es capaz de entender la de mantenerse firme en su puesto[20]. O bien es miope y no entiende nada, o no lo es y los cazadores no *necesitan* el contrato social.

Una línea de pensamiento más prometedora consiste en suponer que los cazadores han cazado antes y, como por feliz casualidad ninguna liebre se cruzó en su camino, cazaron el ciervo. El segundo cazador (el que tiene buena vista) se quedó con los cuartos traseros del ciervo. En la siguiente ocasión los colgó ante los miopes ojos del primer cazador, manteniéndolo firme en su puesto y permitiéndole que se los quedara al final de la jornada, mientras que él se quedaba con el nuevo ciervo entero que felizmente capturaron juntos. (Por supuesto,

[20] Resulta ciertamente inesperado el ser conducido, mediante un atento examen de la estructura esencial de la cooperación mutuamente ventajosa, a la conclusión de que el contrato social de Rousseau tiene una base insuficiente en el egoísmo racional. La teoría del contrato social ha servido siempre como *el* fundamento racional del Estado, convirtiendo en superfluos a los fundamentos misticohistóricos tanto del tipo de la pre-Reforma como del tipo romántico-hegeliano. La segunda parte de *The Myth of the State* (1946) de Ernst Cassirer se titula «La lucha contra el mito en la historia de la teoría política», y se ocupa de la herencia estoica en la filosofía política que culmina en la teoría contractualista. Ahí escribe: «Si reducimos el orden social y legal a actos libres individuales, a una voluntaria sumisión contractual de los gobernados, desaparece todo misterio. No hay nada menos misterioso que un contrato.»

No obstante, un contrato que es imposible derivar del interés percibido por las partes contratantes es misterioso, y presumiblemente místico en su génesis.

no olvidó apartar una vez más los cuartos traseros, para mantener el «fondo de salarios»). Esta, en una versión ligeramente resumida, es la historia de la abstinencia, la acumulación de capital, la selección natural, las diferentes contribuciones y recompensas de la iniciativa empresarial y el trabajo asalariado, y de hecho, de la organización de la cooperación social y la determinación de las *condiciones* en las que los participantes están dispuestos a llevarla a cabo. (En «De cómo la justicia invalida los contratos» [págs. 176-180], abordaremos la pretensión de que la cooperación social voluntaria no depende de las condiciones en que *estén de acuerdo* los participantes, sino de que las condiciones sean *razonables.* Si las condiciones que han demostrado ser capaces de producir cooperación social no exigen, sólo por esa razón, ser consideradas como razonables, se plantean dificultades respecto al propio significado de la cooperación social. ¿Qué es, entonces, la cooperación social en condiciones no razonables?)

La historia, sin embargo, no se presta a esa especie de final feliz que hemos aprendido a asociar con la salida del estado de naturaleza. No explica por qué personas racionales, que viven en estado de naturaleza, *debieran* tener preferencia por el Estado y tratar de inventar uno (y guarda silencio sobre las preferencias cívicas de personas que han sido educadas en y por el Estado y nunca han tenido ocasión de probar el estado de naturaleza).

Las personas *viven* dentro de Estados, han vivido ahí durante muchas generaciones y no tendrían prácticamente forma de salirse, si quisieran. Los Estados se hallan en estado de naturaleza; muchos de ellos han conocido algo que se aproxima a la seguridad ofrecida por el superestado, cuando formaron parte del Imperio romano, o eran una colonia británica; y si quisieran entregar su soberanía a un superestado, hay al menos varias medidas prácticas que podrían adoptar para organizarlo. No hacen nada de este tipo. Están bastante contentos con escuchar su propia voz en las Naciones Unidas, al margen de la fatua irrelevancia que ello supone. ¿Está, pues, más allá de la duda razonable que las personas se *precipitarían* a negociar un contrato social si, al igual que los Estados, tuvieran la opción de *no* hacerlo?

A lo largo de la historia los Estados han conocido tanto la paz como la guerra. Algunos Estados han perecido como tales a causa de la guerra, aunque hayan surgido más Estados. Sin embargo, la mayoría han sobrevivido a más de una guerra y continúan saliendo del paso de algún modo, sin una existencia tan «horrible y brutal» como para hacer que la vida dentro de un Estado mundial parezca atractiva.

Ni siquiera el muy especial dilema de los prisioneros en el que dos superpotencias nucleares están expuestas a la amenaza de destrucción y a los gastos de mantenimiento de una contraamenaza, les ha inducido hasta ahora a buscar refugio y asegurarse la propia conservación en un contrato soviético-americano.

En un nivel menos apocalíptico, las políticas de tipo «arruina a tu vecino» en el comercio internacional parecen ser una perfectamente adecuada ilustración práctica del dilema de los prisioneros aplicado a los Estados. Hablando en general, todos los Estados podrían obtener mejores resultados si, mediante una conducta cooperativa, permitieran la plena realización de las ganancias potenciales del comercio, al igual que todos los prisioneros obtendrían mejores resultados si ninguno de ellos traicionara a otro en su confesión. La «estrategia dominante» de cada Estado (como demuestra el argumento de la «tarifa óptima»), sin embargo, consiste en dedicarse a prácticas comerciales discriminatorias, elevadas tarifas, devaluaciones competitivas, y así sucesivamente. Esta estrategia es «dominante» a causa del argumento de que si otros Estados se comportaran bien y no adoptaran una conducta egoísta, el primer Estado obtendría ventajas de su mal comportamiento, mientras que si otros estados se portan mal, él se perjudicaría en el caso de no adoptar también un mal comportamiento. El supuesto resultado de que cada estado adopte su estrategia dominante es una escalada en la guerra comercial en la que se empobrecen rápidamente y no pueden hacer nada por evitarlo en ausencia de un superestado con poderes de coerción. En la realidad actual, muchos estados se portan razonablemente bien la mayor parte de las veces en el comercio internacional. O bien carecen de una estrategia dominante, o, si la tienen, no consiste en portarse mal. La mayoría de los Estados se adhieren en la mayor parte de las ocasiones a las normas del GATT (que apoya la solución cooperativa en la terminología de la teoría de los juegos). Las guerras comerciales son generalmente escaramuzas menores, limitadas a unos cuantos productos de unos cuantos Estados y en vez de intensificarse, como debieran, normalmente se calman. Semejante «libre comercio parcial» se lleva a cabo, al igual que la «paz parcial», sin un estado situado por encima de los Estados, al que se transfiere poder. El comercio enteramente libre, como la paz total, puede ser más satisfactorio desde muchos puntos de vista, pero el coste de la satisfacción adicional debe parecer prohibitivo a los participantes; los Estados no se someten de buena gana a la dominación ni siquiera si la

entidad dominante ha de llamarse Federación Democrática de Países Independientes.

Sin embargo, se supone por la teoría contractualista que el pueblo, en el sentido de personas naturales, se somete voluntariamente. A diferencia de los estados en las relaciones internacionales, las personas que integran el pueblo carecen de oportunidades de contradecir esta suposición. Durante siglos, al menos desde Hobbes, si no antes, la teoría política ha estado suponiendo que al pueblo en realidad no le importaba mucho la amenaza potencial de la coerción, por estar demasiado asustado del daño que podía sufrir en un «caos» carente de coerción (esta es la versión hobbesiana del contrato social), o demasiado interesado en los provechosos resultados de la coerción (que es la base más amplia del contrato social marcada por Rousseau)[21]. Creo que este es el sentido en el que debiera leerse la críptica y profunda observación de Leo Strauss (pocos han pensado más poderosa y profundamente acerca de estos temas), de que Hobbes «creó» el *hedonismo político,* que transformó la vida «en una escala jamás alcanzada hasta ahora por ninguna otra enseñanza»[22]. No es muy importante detallar que en vez de placer (como se supone que buscan los hedonistas), Hobbes hablaba de autopreservación como el fin que explica la acción[23]. Desde Hobbes, es tácitamente tratada como una verdad evidente por sí misma que la gente necesita, o quiere tener, al Estado porque su cálculo hedonista de dolor y placer resulta *ipso facto* favorable a ello.

La investigación reciente sobre el dilema de los prisioneros, tanto la deductiva en cuanto a su estructura lógica, como la experimental en cuanto al comportamiento real en tales situaciones, ha establecido

[21] «Si, en un grupo de gente, alguno actúa de modo que perjudique mi interés, puedo fácilmente someterme a la coerción, si esta es la precondición para someterlos *a ellos* a la coerción» (W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State,* 2.ª ed., 1965, pág. 182). Esta afirmación se presenta como la que permite que las funciones generalmente reconocidas del Estado se deriven lógicamente de lo que sus ciudadanos quieren. No se explica por qué el hecho de que alguna gente actúe para dañar mis intereses es suficiente para persuadirme a someterme a la coerción (con objeto de someterlos a ellos, también) *sin tener en cuenta* el tipo de perjuicio que ocasionan a mi interés, su gravedad, las eventuales posibilidades de una defensa no coercitiva, y *sin tener tampoco en cuenta* la gravedad de la coerción a la que me someto y todas sus consecuencias. Con todo no es difícil interpretar la historia de modo que me resultara preferible el daño que la gente produce a mi interés, al daño que *la gente organizada en Estado* y capaz de coercionarme, puede ocasionar a mi interés.

[22] Leo Strauss, *Natural Right and History,* 1953, pág. 169.

[23] *Ibid.,* pág. 169, nota 5.

Ni siquiera el muy especial dilema de los prisioneros en el que dos superpotencias nucleares están expuestas a la amenaza de destrucción y a los gastos de mantenimiento de una contraamenaza, les ha inducido hasta ahora a buscar refugio y asegurarse la propia conservación en un contrato soviético-americano.

En un nivel menos apocalíptico, las políticas de tipo «arruina a tu vecino» en el comercio internacional parecen ser una perfectamente adecuada ilustración práctica del dilema de los prisioneros aplicado a los Estados. Hablando en general, todos los Estados podrían obtener mejores resultados si, mediante una conducta cooperativa, permitieran la plena realización de las ganancias potenciales del comercio, al igual que todos los prisioneros obtendrían mejores resultados si ninguno de ellos traicionara a otro en su confesión. La «estrategia dominante» de cada Estado (como demuestra el argumento de la «tarifa óptima»), sin embargo, consiste en dedicarse a prácticas comerciales discriminatorias, elevadas tarifas, devaluaciones competitivas, y así sucesivamente. Esta estrategia es «dominante» a causa del argumento de que si otros Estados se comportaran bien y no adoptaran una conducta egoísta, el primer Estado obtendría ventajas de su mal comportamiento, mientras que si otros estados se portan mal, él se perjudicaría en el caso de no adoptar también un mal comportamiento. El supuesto resultado de que cada estado adopte su estrategia dominante es una escalada en la guerra comercial en la que se empobrecen rápidamente y no pueden hacer nada por evitarlo en ausencia de un superestado con poderes de coerción. En la realidad actual, muchos estados se portan razonablemente bien la mayor parte de las veces en el comercio internacional. O bien carecen de una estrategia dominante, o, si la tienen, no consiste en portarse mal. La mayoría de los Estados se adhieren en la mayor parte de las ocasiones a las normas del GATT (que apoya la solución cooperativa en la terminología de la teoría de los juegos). Las guerras comerciales son generalmente escaramuzas menores, limitadas a unos cuantos productos de unos cuantos Estados y en vez de intensificarse, como debieran, normalmente se calman. Semejante «libre comercio parcial» se lleva a cabo, al igual que la «paz parcial», sin un estado situado por encima de los Estados, al que se transfiere poder. El comercio enteramente libre, como la paz total, puede ser más satisfactorio desde muchos puntos de vista, pero el coste de la satisfacción adicional debe parecer prohibitivo a los participantes; los Estados no se someten de buena gana a la dominación ni siquiera si la

entidad dominante ha de llamarse Federación Democrática de Países Independientes.

Sin embargo, se supone por la teoría contractualista que el pueblo, en el sentido de personas naturales, se somete voluntariamente. A diferencia de los estados en las relaciones internacionales, las personas que integran el pueblo carecen de oportunidades de contradecir esta suposición. Durante siglos, al menos desde Hobbes, si no antes, la teoría política ha estado suponiendo que al pueblo en realidad no le importaba mucho la amenaza potencial de la coerción, por estar demasiado asustado del daño que podía sufrir en un «caos» carente de coerción (esta es la versión hobbesiana del contrato social), o demasiado interesado en los provechosos resultados de la coerción (que es la base más amplia del contrato social marcada por Rousseau)[21]. Creo que este es el sentido en el que debiera leerse la críptica y profunda observación de Leo Strauss (pocos han pensado más poderosa y profundamente acerca de estos temas), de que Hobbes «creó» el *hedonismo político,* que transformó la vida «en una escala jamás alcanzada hasta ahora por ninguna otra enseñanza»[22]. No es muy importante detallar que en vez de placer (como se supone que buscan los hedonistas), Hobbes hablaba de autopreservación como el fin que explica la acción[23]. Desde Hobbes, es tácitamente tratada como una verdad evidente por sí misma que la gente necesita, o quiere tener, al Estado porque su cálculo hedonista de dolor y placer resulta *ipso facto* favorable a ello.

La investigación reciente sobre el dilema de los prisioneros, tanto la deductiva en cuanto a su estructura lógica, como la experimental en cuanto al comportamiento real en tales situaciones, ha establecido

---

[21] «Si, en un grupo de gente, alguno actúa de modo que perjudique mi interés, puedo fácilmente someterme a la coerción, si esta es la precondición para someterlos *a ellos* a la coerción» (W. J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State,* 2.ª ed., 1965, pág. 182). Esta afirmación se presenta como la que permite que las funciones generalmente reconocidas del Estado se deriven lógicamente de lo que sus ciudadanos quieren. No se explica por qué el hecho de que alguna gente actúe para dañar mis intereses es suficiente para persuadirme a someterme a la coerción (con objeto de someterlos a ellos, también) *sin tener en cuenta* el tipo de perjuicio que ocasionan a mi interés, su gravedad, las eventuales posibilidades de una defensa no coercitiva, y *sin tener tampoco en cuenta* la gravedad de la coerción a la que me someto y todas sus consecuencias. Con todo no es difícil interpretar la historia de modo que me resultara preferible el daño que la gente produce a mi interés, al daño que *la gente organizada en Estado* y capaz de coercionarme, puede ocasionar a mi interés.

[22] Leo Strauss, *Natural Right and History,* 1953, pág. 169.

[23] *Ibid.*, pág. 169, nota 5.

que la aceptación de la coerción por los participantes no es condición necesaria para que encuentren una «solución cooperativa»[24]. Algunas de las etapas cruciales para conseguir este resultado son: *a*) admitir que el dilema puede ser enfrentado más de una vez (puede ser un juego iterativo o secuencial), de tal manera que la racionalidad de una única fase puede no predecir correctamente los movimientos de jugadores racionales; *b*) hacer que el movimiento de un jugador dependa en parte del movimiento del otro jugador en una etapa previa de la secuencia del juego, o de otro juego diferente (esto es, hacer que dependa de la experiencia), teniendo en cuenta cada uno de los dos jugadores la reputación de rigidez o flexibilidad establecida por el otro; *c*) hacerle jugar como debiera en el caso de que el otro jugador estuviera jugando a donde las dan las toman; *d*) introducir alguna estimación para los valores relativos de presente y futuro, y *e*) permitir que el beneficio creciente de juegos resueltos cooperativamente enseñe a la gente a buscar la solución cooperativa en juegos ulteriores. Es intuitivamente aceptable que en un estado de naturaleza en el que la gente no se mate a porrazos instantáneamente en una interpretación no cooperativa del juego del dilema realizada en una única fase, sino donde sobrevivan durante algún tiempo y tengan ocasión y estímulo para enjuiciar y tener en cuenta la capacidad de cada uno para la represalia, la venganza, la mutua protección, la gratitud, el juego limpio, etc., el dilema de los prisioneros se convierte en algo mucho más complicado y pierde gran parte de su inexorabilidad.

Ni tampoco debe limitarse la aplicación de este resultado sólo al *bellum omnium contra omnes*. Hobbes hace que el pueblo elija a Leviatán para poner orden en el pretendido caos. Pero el pueblo no tiene por qué haber escogido a Leviatán, pues algún tipo de solución cooperativa, alguna clase de orden aparecen también en el estado de naturaleza, aunque pueda no ser la misma clase de orden que la pro-

---

[24] Taylor, *Anarchy and Cooperation*, cap. 3; David M. Kreps, Paul Milgrom, John Roberts and Robert Wilson, «Rational Cooperation in the Finitely Repeated Prisoners' Dilemma», *Journal of Economic Theory*, 27, 1982; J. Smale, «The Prisoners' Dilemma and Dynamical Systems Associated to Non-Cooperative Games», *Econometrica*, 48, 1980. Para una más amplia revisión del problema, cf. Anatol Rapoport, «Prisoners' Dilemma-Recolections and Observations», en Anatol Rapoport (ed.), *Game Theory as a Theory of Conflict Resolution*, 1974, págs. 17-34. La cuestión importante parece ser que los jugadores no deben ser estúpidos ni totalmente carentes de previsión. Bastante alertas, los jugadores que tienen mucho mundo generalmente cooperarán en los sucesivos dilemas de los prisioneros. Cf., asimismo, Russell Harding, *Collective Action*, 1982, pág. 146.

ducida por el Estado. Son posibles diferencias tanto cualitativas como cuantitativas, en realidad extremadamente probables, aunque es muy difícil formular hipótesis razonadas acerca de cómo sería la solución voluntaria. A su vez, que el producto fuera superior o inferior al producto estatal habrá de seguir siendo cuestión de gustos. Lo importante es no confundir la cuestión de cuánto nos gusta cada uno de los *productos*, con la cuestión mucho más vital de cuánto *nos gusta la sociedad global en la que el orden es producido por el Estado*, comparada con toda la sociedad (el estado de naturaleza) en la que es un acuerdo voluntario.

Lo que vale para el orden, vale también, por simple extensión del argumento, para otros bienes públicos, cuya producción se suponía que había sido obstaculizada por un dilema de los prisioneros rígidamente interpretado y por el más flexible problema del *free-riding* a él vinculado[25]. Una vez que se produce un bien público, por ejemplo, el aire puro, las calles asfaltadas o la defensa nacional, el pueblo no puede ser excluido de su disfrute, independientemente de que haya pagado su parte en el coste de producción. (Tendremos ocasión en el

---

[25] El dilema de los prisioneros y el «viaje sin billete» no son simplemente términos diferentes que describen la misma estructura de interacción. El primero impone a cada prisionero racional una estrategia dominante, esto es, confesar antes de que el otro pueda traicionarle. Esto solamente asegura el menos malo de los dos resultados alternativos posibles del peor de los casos (maximín). El problema del *«free-rider» no impone una estrategia dominante*, maximín u otra. En sí misma, no resulta incoherente con una solución cooperativa. ¿Dónde montaría gratis el viajero si hubiera un servicio de transporte no cooperativo?

Para convertirlo en un dilema de los prisioneros, debe estrecharse su esctructura. Supongamos que hay dos pasajeros y un servicio de autobús en el que el precio del billete compra un abono vitalicio. Si un pasajero no paga, el otro es el tonto y *debe pagar doble precio*. Cada uno prefiere en primer lugar ir gratis, en segundo lugar viajar en autobús pagando billete individual, ir a pie en tercer lugar y, en último lugar, viajar en autobús pagando el doble. Si ambos intentan ir por libre, el servicio de autobús desaparece. Como quiera que eligen un curso de acción para toda la vida, e independientemente el uno del otro, ambos elegirán ir a pie, esto es, con esta estructura el problema del viajero sin billete funcionará como un (no repetido) dilema de los prisioneros y no será en sí mismo inconsecuente con la solución cooperativa mutuamente preferida, esto es, un autobús.

Se observará que la característica de especial «estrechamiento» consiste en que el hecho de que uno actúe por libre eleva inaceptablemente el precio del billete para el otro, ocasionando el cese del servicio. En la formulación general, «amplia», del problema, hay muchos pasajeros y un viajero adicional sin billete puede no aumentar considerablemente el precio a pagar por los demás, de modo que puede resultarles racional seguir pagando. No hay una *penalización perceptible* que corresponda al papel de gorrón.

cap. 4, págs. 249-251, de cuestionar qué quiere decir posiblemente «su parte», en el sentido de la parte del coste que una persona particular *debiera* soportar.) Muchos, por consiguiente, escogerán no soportar «su parte» y el bien público no se producirá o no se mantendrá, a menos que el Estado intervenga para obligar a pagar a todos los que actuarían como viajeros sin billete, para lograr al unísono tanto la superación del «aislamiento» haciendo que cada individuo actúe como si todos tuvieran una voluntad común, como proporcionando la «seguridad» a cada individuo que paga de que no es el único tonto, pues todos los demás pagan también[26]. Si se concibe el dilema general como un juego secuencial, *un perpetuo proceso de aprendizaje de la sociedad,* parece obvio que puede haber una solución para cada etapa intermedia, y parece arbitrario excluir la probabilidad de que al menos algunas soluciones sean cooperativas, de manera que como proposición general, al menos algunas cantidades de bienes públicos se producirán sobre una base voluntaria.

«Algunas cantidades» de «ciertos bienes públicos» como resultado de soluciones espontáneas no coercitivas suena insuficientemente afirmativo. La reacción refleja del adversario del capitalismo bien puede ser la de que, a causa de las economías y las deseconomías externas, sólo un acuerdo obligatorio *omniabarcante,* esto es, un Estado, puede asegurar la producción de una adecuada cantidad de bienes públicos. En este enfoque, el dilema de los prisioneros representaría un caso límite, el del fracaso total de la «internalización», y el Estado sería el otro caso límite en el que todo el beneficio de una economía externa es internalizado desde el punto de vista agregativo del Estado. El caso intermedio de asociación voluntaria, el grupo de interés formado espontáneamente se quedaría a un paso de la internalización total y como consecuencia tendería a fracasar por no saber a qué carta quedarse del irresuelto dilema de los prisioneros y de la provisión estatal de la cantidad *adecuada* de bienes. Ni tampoco es siempre cierto, claro está, que de entre todos y cada uno de los niveles de producción, si el Estado ha elegido de hecho ese nivel (dadas todas las limitaciones, escaseces y reivindicaciones competitivas) lo considere «el adecuado». Si la pretensión de que el volumen de producción de un bien público elegido por el Estado es el volumen correcto ha de ser algo más que una afirmación tautológica de la «prefe-

---

[26] Las alusiones se refieren a la obra de A. K. Sen, «Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount», *Quarterly Journal of Economics,* 81, 1967.

rencia revelada» por el Estado, debe relacionarse de algún modo con algún criterio de lo óptimo establecido de manera independiente.

En el caso de productos consumidos individualmente, este criterio es, por lo general, el óptimo de Pareto obtenido mediante la comparación entre las tasas marginales de sustitución y transformación de dos productos cualesquiera. Pero como es absurdo hablar de tasa marginal de sustitución entre un bien público y un bien privado (una persona no puede decidir renunciar al valor de un dólar de chocolate para conseguir el valor de un dólar de aire puro, ley y orden o calles asfaltadas) este criterio no funciona. Cuando el Estado polaco posterior a 1981 importa un cañón de agua más y reduce la importación de chocolate por la suma correspondiente, la decisión difícilmente puede relacionarse con los gustos relativos marginales de los consumidores polacos de chocolate respecto a la ley y el orden y el chocolate. Si expresa algo, la decisión debe expresar la estimación por parte del Estado de los *verdaderos* intereses de la sociedad que él considera importantes, en comparación con la importancia que *él* atribuye a cada uno. El individuo consumidor de chocolate es obviamente incapaz de conceder su verdadera importancia al interés de la vanguardia de la clase trabajadora, de los órganos del partido, del internacionalismo proletario, etc. Cuántos impuestos hay que entregar al Estado para que pueda comprar ley y orden o aire puro al servicio del contribuyente individual en cuestión, es algo que no está al alcance de ningún contribuyente. El Estado no puede comprarle *a él* un bien colectivo.

Siempre puede inventarse un criterio que haga para la «elección colectiva» (si, a efectos argumentativos, debemos recurrir a este inadecuado concepto) lo que la eficiencia de Pareto hace para las individuales, mediante el supuesto de que o bien *a*) esa sociedad no tiene sino una voluntad (por ejemplo, una voluntad que se manifiesta mediante la unanimidad, o posiblemente la voluntad general) o *b*) que las diversas voluntades más o menos divergentes (incluyendo, discutiblemente, la voluntad del propio Estado) que están presentes en la sociedad pueden, mediante un sistema de atribución de importancia a cada una, expresarse como una voluntad (lo que Robert Paul Wolff desdeñosamente llama «democracia de vector-suma»)[27].

Aquel que determine la importancia relativa que ha de asignarse (esto es, realice las comparaciones interpersonales, o lea la voluntad

[27] Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Jr., y Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, 1965.

general o dicho sea del modo que el lector prefiera expresarlo), decide con respecto al criterio que de este modo ha establecido por su cuenta. Sea cual fuere su decisión, siempre estará, por consiguiente, en la gloriosa posición de haber determinado el volumen de producción correcto; pues *nunca puede haber prueba independiente en contrario.* Constituye una redundante apología del Estado decir que «interpretando la voluntad general», «ponderando las circunstancias de las reclamaciones en conflicto», «considerando debidamente las necesidades públicas con respecto a su política antiinflacionista», etc., ha determinado el volumen correcto de producción de bienes públicos. Porque sea cual fuere el volumen que elija en función de cualesquiera consideraciones, no podrá ser, según sus propios enfoques, el *equivocado,* y nadie puede afirmar que desde la perspectiva de alguien distinto podría haberse establecido una determinación más «correcta».

Resta añadir que el hedonista político que se complace en firmar el contrato social debe haberse convencido a sí mismo de un modo u otro de que gana mucho con ello. El *placer* excedentario que espera que se derive del hecho de que sea el Estado el que establezca la cantidad adecuada de orden y demás bienes públicos que han de producirse, en vez de confiar en un posiblemente bastante inadecuado conjunto desigual de acuerdos espontáneos, debe pesar más que el *dolor* de la coerción que piensa que sufrirá en manos del Estado.

El caso evidente en el que esto debe considerarse cierto es cuando no espera sufrir en absoluto. En realidad, él nunca será objeto de coerción si quiere lo que quiere el Estado, o *viceversa,* si puede confiar en que el Estado quiere sólo lo que él quiere. Debe o bien ser el perfecto conformista, o bien creer en un Estado benevolente que tiene el poder de coerción, pero se deja controlar por aquellos que no tienen ninguno.

La invención del Estado: el instrumento de la clase dirigente

El Estado es autónomo y somete a la clase dirigente a su propia concepción del interés de la clase dirigente; sirve a la burguesía a pesar de la burguesía.

«Autonomía» e «instrumento», dominio y sometimiento son términos que rinden su verdadero significado sólo al método dialéctico.

Intentar interpretar la teoría marxista del Estado lleva consigo más peligro que recompensa. El joven Marx, siendo como era un pe-

riodista político magníficamente dotado, dijo cosas profundas y originales respecto al Estado, pero lo hizo más por el influjo de los acontecimientos que en aras de una doctrina general. Por otra parte, en sus últimas etapas de construcción sistémica no estuvo particularmente interesado en el Estado (Engels lo estaba algo más), probablemente desviado del tema por la propia fuerza de su teoría de dominación de clase, que puede considerarse proporciona implícitamente un cierto entendimiento del Estado. En cualquier caso, no hizo mucho esfuerzo por explicitarlo. Esto era consecuente con su atribución de las determinaciones del cambio social a la «base» y la consideración de que el Estado, un fenómeno de la «superestructura», o bien carece de autonomía o sólo tiene una autonomía ambigua. Esta implicitud es la razón de que, a pesar de la mucho mayor atención que los marxistas posteriores (notablemente Gramsci y sus descendientes intelectuales) dedicaron a la superestructura, uno se reduzca a la especulación acerca de lo que «debe querer decir» la teoría marxista, qué visión puede tener de las fuerzas que actúan sobre el Estado y de las que son ejercidas por él, con objeto de mantener la coherencia lógica con el conjunto de su construcción.

Tal especulación se vuelve doblemente arriesgada por la combinación, en muchos escritos marxistas, del método dialéctico con el prolijo discurso dirigido a las necesidades *ad hoc* del presente. Debido a esto último, casi siempre se pueden encontrar en algún texto santificado pasajes en que apoyar cualquier afirmación y su contraria, de tal manera que por cada «por una parte», el adepto puede citar un «por otra» y un «con todo no debemos olvidar que...». El método dialéctico, a su vez, faculta a sus practicantes para asignar el papel de superviviente a cualquiera de las proposiciones contradictorias en relación con el tercer miembro de la tríada tesis-antítesis-síntesis. Por ejemplo, puede decidir, con arreglo a las necesidades de su argumentación, que donde un objeto es negro pero también blanco, en realidad es blanco (aunque negro en apariencia), o posiblemente *viceversa.* Es de esta forma como la relación entre Estado y ciudadano en Hegel[28] y la del Estado con la clase capitalista en Marx resultan ser perfectamente manejables con arreglo a las necesidades del momento y del contexto.

---

[28] Para Hegel, el hombre es libre; está sometido al Estado; él es *realmente* libre *cuando* se somete al Estado. La forma alternativa de completar la tríada, claro está, es que cuando se somete al Estado, no es libre; pero pocos hegelianos se contentarían con una versión simplista semejante.

(Esta es asimismo, en general, la razón por la que el dialéctico medio puede prácticamente siempre destrozar la argumentación del no dialéctico medio.)

Habiendo dicho esto, aventurémonos, no obstante, a presentar el esquema desnudo de una interpretación en la que nos mantendremos fieles, en la medida de lo posible, a un significado no dialéctico (y por tanto de fácil refutación). Es bastante legítimo considerar que el marxismo mantiene que la victoria de la clase trabajadora y la extinción del antagonismo de clase *significa,* por definición, el agostamiento del Estado. Comprensiblemente, Lenin tiene un marcado interés en adoptar la interpretación contraria. Afronta inmensas complicaciones para sostener que el cese del conflicto de clase no *entraña* la progresiva desaparición del Estado. No hay clases, pero hay un Estado (coactivo) bajo el socialismo. Sólo en la abundancia que corresponde al comunismo pleno puede marchitarse el Estado. El hecho de que así ocurra no es una implicación *lógica,* sino un *proceso* en tiempo histórico real, sobre cuya duración obligatoria resulta ingenuo especular por anticipado.

Aunque habrá todavía un aparato para la «administración de las cosas», no habrá ninguno para el «gobierno de los hombres». Se requiere una concienzuda reflexión para captar, si es que se puede, cómo es posible «administrar las cosas» sin decirle al pueblo que haga esto o aquello respecto a ellas; y en qué difiere decir al pueblo de «gobernar al pueblo». Un intento de respuesta, por lo que pueda interesar, parece ser que esto se haría posible cuando los hombres hagan lo que se requiere de ellos para que se administren las cosas sin que se les haga o mande hacerlo.

La sociedad sin clases, pues, puede provisionalmente definirse como un estado de cosas en el que esto se verifica, esto es, donde los hombres administran espontáneamente las cosas, sin ser ellos mismos administrados. Sin embargo, si los hombres hacen libremente lo que tienen que hacer, ¿cuál es la necesidad residual de administración de cosas y cómo es el cuasi-Estado residual no coercitivo que se dice subsiste después de que el verdadero Estado se haya extinguido? Una condición necesaria para la no extinción del Estado coercitivo es la existencia de más de una clase. Los intereses de las principales clases, las «históricas», son necesariamente opuestos. La clase dirigente necesita al Estado para impedir que la clase explotada ataque su propiedad y acabe con los contratos que proporcionan el marco legal de la explotación. Comoquiera que la historia se desarrolla según un curso

preordenado hacia la victoria del proletariado y la sociedad de una sola clase, las clases funcionalmente obsoletas van cayendo derrumbadas al borde del camino. La última pero única superviviente es la burguesía, que posee todo el capital y se apropia de la plusvalía producida por el trabajo. El Estado es el protector de la propiedad. Si es la burguesía la que posee la propiedad, el Estado *no puede sino servir a la* burguesía y cualquier Estado haría lo mismo. Esta es la razón por la que una autonomía tal como la que el marxismo (a veces, no siempre) reconoce al Estado resulta tan ambigua. La monarquía absoluta, la república burguesa, los Estados bonapartista, «inglés», bismarckiano y zarista que Marx y Engels admitieron que eran distintos entre sí, fueron todos considerados como Estados obligados a fomentar los intereses de la clase poseedora, en la medida en que la aguja de la brújula está obligada a apuntar al norte, sin importar en qué exótico rincón del mundo la depositemos.

La reducción del Estado al papel de instrumento ciego de la opresión de clase es evidentemente insatisfactoria. Cuando recurren a ella, Engels y Lenin hacen estremecerse a los marxistas intelectualmente más exigentes. Con todo, el concepto de un Estado autónomo, el Estado con una voluntad propia que aflora en los primeros escritos políticos de Marx es aún menos aceptable; elevar el Estado a la categoría de *sujeto* es revisionismo, idealismo hegeliano, si no peor, fetichismo inconsecuente con el marxismo maduro de los *Grundrisse* y *El capital.* Lleva a profundas trampas políticas. Entre otras, la principal corriente del socialismo está amenazada por tibias nociones reformistas del Estado que reconcilia las contradiciones internas de la sociedad, que promueve el bienestar del trabajador «a pesar de la burguesía», que contiene la «crisis de sobreproducción», etc. Los que proponen un «capitalismo monopolista de estado» planificado como medio de atenuar el caos capitalista, y Juergen Habermas y sus amigos franckfurtianos con sus doctrinas de la legitimación y la conciliación, son todos considerados como portadores de esta amenaza.

Una solución sintética de cierta elegancia, elaborada principalmente por especialistas marxistas del moderno Berlín occidental, consiste en injertar la teoría del contrato social en el tronco del marxismo. El capital en el modo «fragmentado» (esto es, descentralizado) de producción capitalista consiste en «capitales individuales» (esto es, propietarios independientes tienen distintas partes de capital). Estos «capitales» requieren que los trabajadores sean dóciles, cualificados y sanos, que se renueven los recursos naturales, que se hagan respetar

las relaciones legales y que se asfalten las calles. Sin embargo, ningún capital individual puede producir por sí mismo lucrativamente estos bienes. Un problema de «externalidad» y un problema de *free-riding* se interponen en el curso de la reproducción y acumulación capitalista. No se prevén soluciones cooperativas no impuestas para liberar al capital de los riesgos implicados en rendirse al Estado. De este modo, existe una necesidad objetiva de un Estado coercitivo «junto a la sociedad y más allá de ella» que proteja la salud de los trabajadores, proporcione infraestructuras, etc. Su forma y función pueden ser lógicamente derivadas *(Ableitung)*[29] de esta necesidad. Ello lleva al monopolio de la fuerza por parte del Estado, al igual que otras diversas formas de hedonismo político lo llevan a los sistemas de Hobbes y Rousseau. Incluso la «duplicación» (esto es, la escisión) de la esfera económica y la política y la *Besonderung* (separatividad) del Estado están sujetas a «la dialéctica de la apariencia y la esencia». El Estado aparece como neutral y situado por encima de las clases porque debe situarse *por encima* de los «capitales individuales» con objeto de *servir* a todo el capital; debe someter al burgués individual para asegurar los intereses de la burguesía. Cualquier Estado que tenga el poder de coerción, sea monarquía absoluta, república, democracia o despotismo, parece capaz de cumplir esta función.

Sin embargo, la burguesía por alguna razón debe estar exigiendo más que esto, pues si no no habría hecho la revolución, como se supone que hizo, para aplastar al Estado precapitalista. Para el marxismo es desesperadamente importante mantener, pese a toda la experiencia que lo desmiente, que las revoluciones reflejan las exigencias económicas de la clase que está llamada por el desarrollo de las fuerzas productivas a erigirse en clase dominante y que la contradicción entre técnicas capitalistas y relaciones precapitalistas de producción debe resolverse mediante la revolución.

Esta creencia es una fuente de dificultades y para nadie más que

[29] Un exponente relativamente legible de este «*Ableitung*» es Elmar Altvater. Otros colaboradores de la revista berlinesa *Probleme des Klassenkampfes* emplean una prosa un tanto evanescente, a través de la cual, no obstante, puede detectarse más o menos el mismo *motif* contractualista del interés general (¿voluntad general?) del capital. Se les critica (cf. Joachim Hirsch, *Staatsapparat und Reproduktion des Kapitals*, 1974) por no saber dar cuenta de por qué y cómo la «voluntad general» del capital llega a realizarse de hecho en el proceso histórico. Este fallo, si es que lo es, les asimila aún más estrechamente a Rousseau. Básicamente la crítica pone de relieve el carácter místico del contractualismo.

para los historiadores que la mantienen. Un historiador que no la comparte y que hizo más que la mayoría por disipar muchos de los mitos que solían divulgarse respecto a la Revolución francesa nos recuerda: «Ni el capitalismo ni la burguesía necesitaban revoluciones para aparecer y llegar a ser dominantes en los principales países europeos del siglo XIX», señalando concretamente que «nada era más parecido a la sociedad francesa de Luis XVI que la sociedad francesas de Luis Felipe» [30]. Firmemente comprometida a partir de 1789 con el carácter sagrado de la propiedad, esta revolución llegó en poco más de cuatro años a un punto en el que los derechos de propiedad iban a depender del apoyo activo al estado del Terror (Leyes de Ventôse). Irónicamente fue Termidor —la contrarrevolución— el que llamó al Estado al orden, rescató la inviolabilidad de la propiedad y aseguró los intereses burgueses que supuestamente constituían la *raison d'être* de la revolución. Una vez que expulsó a los girondinos, la revolución hizo que el Estado anulara la inviolabilidad de la propiedad y, en contra de la excusa esgrimida normalmente al efecto, continuó intensificando su radicalismo mucho después de que la suerte de la guerra se hubiera vuelto a su favor. Marx, que (notablemente en «La Sagrada Familia», 1845) reconocía de manera inequívoca que el Estado jacobino «se labró su propio final», que sólo se servía *a sí mismo* y *no* a la burguesía, consideró que esto era una perversión, una aberración, una desviación de la norma. Diagnosticó el conflicto como la alienación, la separación del Estado jacobino de su base de clase burguesa [31], y de ningún modo se le ocurrió que *no es en absoluto una* aberración que el Estado se desvincule a sí mismo de su «base de clase», si es que en realidad alguna vez estuvo vinculado a ella.

Tampoco resulta mejor servida la teoría marxista por los acontecimientos históricos de otra revoluciones. Engels se limita al respecto a quejarse de que los franceses han tenido una revolución política y los ingleses una revolución económica —un hallazgo curioso para un marxista— y en otro momento que los ingleses tienen, además de su burguesía, una aristocracia burguesa y una clase trabajadora burguesa. Se ha señalado que aunque la opinión de que las «grandes», las «verdaderas» revoluciones fueron ocasionadas por el interés de una

---

[30] François Furet, *Penser la révolution française*, 1978. Ambas citas son de la página 41.

[31] Este es un diagnóstico cómodo que prefigura, en su carácter de *Deus ex machina*, el más reciente que atribuye las actuaciones del Estado soviético durante más de un cuarto de siglo al «culto a la personalidad».

clase, encaja mal con 1776 (USA), 1789 (Francia), 1830 (los Países Bajos) y 1917 (Rusia), con las que peor encaja es con las dos revoluciones inglesas de 1640-49 y 1688 —la Puritana y la Gloriosa[32]. Ni tampoco en los Estados locales italianos el capitalismo necesitó una revolución para erigirse en cierto modo en dominante. Además, el campesinado ruso y el capitalismo mercantil prosperaron entre los siglos XVII y XIX con tan positivo resultado que el capitalismo colonizó la región del mar Negro y Siberia, sin obstáculo perceptible por parte de Moscú, que era la sede de un estado decididamente precapitalista[33]. (Puede ser, sin embargo, que tales fenómenos «fronterizos» pudieran considerarse como excepciones, esto es que el capitalismo puede colonizar y establecer una frontera, sin ser ayudado o sin sentirse obstaculizado por el Estado.)

Sea con o (por respeto a la evidencia histórica) sin el beneficio de la revolución, la clase capitalista acaba no obstante con el Estado al servicio de *su interés.* Sin embargo, a veces, en aberrantes situaciones «atípicas», la burguesía no *domina* al Estado. La distinción es importante pues admite al menos una cuasiautonomía del Estado en circunstancias históricas particulares. Engels formula esto como sigue: «[El Estado] en todos los *períodos típicos* es exclusivamente el Estado de la clase dirigente, y *en todos los casos* sigue siendo esencialmente una máquina para oprimir a la... clase explotada.»[34] Creo que debemos considerar que esto significa que hay períodos (que de este modo podemos reconocer como típicos) en los que el Estado es un instrumento de opresión de clase que actúa por orden de la clase dirigente, y aunque en otras ocasiones escape al control de la clase dirigente continúa no obstante actuando en su nombre, para su provecho, en su interés. Claro está que la clase dirigente es la clase que posee los medios de producción, sea que «dirija» o no, en el sentido de gobernar.

Al igual que el tiempo no es impropio de la estación en Rusia ex-

---

[32] J. H. Hexter, *On Historians,* 1979, págs. 218-226.

[33] Aparte de la colonización agrícola en el sur, los campesinos rusos desempeñaron también un papel pionero, como empresarios, en el capitalismo industrial. Vale la pena destacar que muchos siervos no emancipados se convirtieron en empresarios de éxito desde el último tercio del siglo XVIII en adelante, aunque siguieron siendo siervos. Cf. Richard Pipes, *Russia under the Old Regime,* 1974, págs. 213-215. Si hay un obstáculo precapitalista para desempeñar el papel de empresario capitalista, debe ser seguramente el hecho de ser siervo.

[34] F. Engels, «The Origin of the Family, Private Property and the State», en Marx y Engels, *Selected Works,* subrayados míos. [Trad. cast., Equipo Editorial.]

cepto en primavera, verano, otoño e invierno, de este modo no ha habido períodos atípicos en la historia del capitalismo excepto en las épocas doradas de la burguesía inglesa, francesa y alemana. En Inglaterra, la burguesía no ha pretendido nunca deliberadamente el poder político (la Anti-Corn Law League y más tarde el Partido Liberal por alguna razón apenas cuentan), y se contenta con dejar el Estado en las manos de los terratenientes, quienes supieron atraer atávicas lealtades populares y cuya aparente imparcialidad e inquietud social ayudaron a retrasar el desarrollo de la conciencia de clase proletaria. No está claro que el Estado inglés haya de ser considerado como autónomo —Engels habla de la aristocracia adecuadamente *remunerada* por los capitalistas para que gobierne—, pero no cabe duda de que representa el interés capitalista más efectiva e inteligentemente de lo que la políticamente inepta burguesía podría haberlo hecho.

En Francia, al caer la monarquía de julio la burguesía se encontró de un momento a otro con el poder político en sus manos. Fue incapaz de ejercerlo, desencadenando la democracia parlamentaria (*vid.* la elección de marzo de 1850) fuerzas populares que pusieron en peligro a la burguesía más que a cualquier otro grupo o clase [35]. (Contrasta el diagnóstico de Marx con la asombrosa posición adoptada por Lenin en «El Estado y la Revolución» en el sentido de que la democracia parlamentaria es el sistema idealmente adecuado para las exigencias de la explotación capitalista) [36]. En «El 18 Brumario de Luis Bonaparte», Marx habla de la burguesía que abdica del poder, condenándose a sí misma a la nulidad política; compara la dictadura de Napoleón III con una espada de Damocles que pende sobre la cabeza de la burguesía. No está claro que Marx pensara que la burguesía, al abdicar, fuera consciente de los aspectos peligrosos del bonapartismo, el populismo pequeño-burgués, el parasitismo estatal, etc. Aunque estaba seguro de que al hacerlo la burguesía se compraba el seguro disfrute de propiedad y orden, lo que daría a entender que la

---

[35] En «The Class Struggles in France», *Political Writings*, 1973, pág. 71 [trad. cast., Editorial Progreso], Marx apunta infaliblemente al riesgo que corre la burguesía en una democracia electiva con sufragio universal. Este «da poder político a las clases cuya esclavitud social se pretende perpetuar... [y] *priva a la burguesía...* de la garantía política de [su] poder [social]». (Enfasis mío.) Una vez más, el joven Marx identifica la realidad, sólo para dejar inexplotada su brillante intuición en favor de su posterior, mostrenca identificación de clase dirigente y Estado.

[36] V. I. Lenin, «The State and Revolution», *Selected Works*, 1968, pág. 271. [Trad. cast., Editorial Progreso.]

espada de Damocles no estaba realmente suspendida sobre *su cabeza*. Engels, como siempre más simple en su expresión, afirma que el bonapartismo defiende los intereses de la burguesía *incluso contra la burguesía*. Como el castigo por el bien del chico, el estado autónomo del Segundo Imperio actuaba realmente en favor de la clase capitalista aun en las ocasiones en que ésta se sentía incómoda con él.

Alemania, aun siendo (como siempre) un caso aparte, con su revolución burguesa de 1848-49 que llega demasiado tarde y que fracasa, tiene en todo caso esto en común con Inglaterra y Francia; el Estado prusiano y después de 1871 el Reich hicieron lo que tenían que hacer para fomentar la explotación capitalista sin estar en modo alguno bajo control o dirección capitalista. Cuando Engels dice que Bismarck defraudó tanto al capital como al trabajo para favorecer a los «Junkers de las coles» (quienes, pese a los favores, la tarifa del grano y el Osthilfe, permanecieron tercamente pobres), está admitiendo la autonomía del Estado (pues la subordinación al interés del terrateniente no significó que el Estado fuera controlado por la clase, porque los terratenientes ya no constituían una clase funcionalmente real, viva —sólo lo eran capitalistas y trabajadores—), sin sugerir que este fraude diera a los capitalistas más razones de queja de lo que lo hizo la falsa alianza de Bismarck con el despreciado Lassalle, o el impulso reformista, «social», estatalista del bienestar de Bismarck. Los sólidos intereses burgueses estuvieron atendidos consecuentemente durante todo el proceso, a pesar de la burguesía.

El prototipo marxista del Estado, en suma, le concede bastante autonomía fuera de los «períodos típicos», esto es prácticamente todo el tiempo, a pesar de que le obligue siempre a utilizar esta autonomía en el exclusivo interés de la clase capitalista. Ni Marx, ni sus sucesores hasta el presente hacen nada más con las intuiciones originales respecto al fenómeno del Estado *que carece de una determinada base de clase* y está al servicio de sus propios fines, ni respecto a la burocracia, al parasitismo, al bonapartismo, y así sucesivamente.

En definitiva, Marx no pudo admitir que fuera realmente importante que el Estado estuviera o no controlado por la clase dirigente. A pesar de todo tenía que actuar en su interés. Importaba poco que el Estado estuviera dirigido por auténticos representados de su clase como Casimir Perier y Guizot, Peel y Cobden o por un aventurero desclasado como Luis Bonaparte, para no hablar de hombres como Castlereagh o Melbourne en Inglaterra, Roon o Bismarck en Prusia o Schwarzenberg en Austria-Hungría, que tenían poco tiempo para in-

tereses burgueses. Podría decirse que casi cualquier Estado serviría. Cualquier Estado haría lo que fuera bueno para el capitalismo.

Avanzando más en esta lógica, encontramos además que lo opuesto es asimismo cierto: no sólo lo hará cualquier Estado, sino que haga lo que haga resultará, una vez examinado, que es bueno para el capitalismo. Cuando en diciembre de 1831 el alguacil Soult dirige 20.000 soldados contra 40.000 trabajadores en huelga de la industria de la seda en Lyons, cuando en junio de 1832 el general Lobau cosecha 800 manifestantes muertos o heridos en la sofocación de los desórdenes de Montmartre, cuando en abril de 1834 se producen 300 víctimas en Lyons de nuevo, mientras en París las tropas de Bugeaud disparan contra mujeres y niños, el Estado está ayudando a los explotadores. Cuando las Leyes de Asociaciones inglesas de 1799 y 1800 convierten (hablando en términos generales) en una conspiración criminal a la organización de los empleados, el Estado es un aliado del capital.

Cuando las Leyes de Fábricas inglesas de 1802 y especialmente de 1832 convierten en ilegal que los menores de dieciocho años trabajen en la industria las mismas horas que en el campo, el Estado está de algún modo*a pesar de todo* ayudando a los fabricantes. Cuando se legalizan las organizaciones sindicales en Inglaterra en 1824, en Prusia en 1839, en Francia y en la mayoría de los Estados alemanes en los primeros años de la década de 1860, cuando se establece por ley la jornada laboral de diez horas diarias en la mayor parte de los Estados Unidos en los 1850, el Estado está a pesar de todo actuando en interés del capitalista, adecuadamente entendido. (La hipótesis marxista de que el Estado actúa siempre en interés de la clase dirigente es tan irrefutable como la freudiana vulgar de que los actos de una persona son siempre el resultado de su impulso sexual, tanto cuando cede a él como cuando se resiste. Si lo hace, malo, y si no lo hace, peor.)

La única diferencia entre los actos del Estado manifiestamente procapitalistas y los ostensiblemente anticapitalistas es que necesitamos el método dialéctico para situarlos correctamente en una tríada de tesis-antítesis-síntesis con objeto de ver que estos últimos son lo mismo que los primeros. La virtual, formal, superficial, efímera apariencia anticapitalista se convertirá de este modo en fundamental, auténtica, a largo plazo, verdadera realidad procapitalista.

De hecho es difícilmente factible la reconstrucción de lo que pudiera ser la teoría marxista del Estado sin recurrir a la dialéctica. El Estado se dedica a actuaciones que perjudican al capital y a los capi-

talistas, como la fiscalidad progresiva, la garantía de inmunidad legal para los sindicatos, la legislación antitrust, etc. Estas actuaciones son procapitalistas. El Estado está al servicio de la clase dirigente[37], y como éstas *son* actuaciones del Estado, necesariamente *se producen* en («el verdadero») interés de la clase dirigente. Los miembros individuales de la clase capitalista pueden ser demasiado cortos de vista para percatarse de su verdadero interés, y pueden rebelarse contra las actuaciones del Estado, afiliándose a la John Birch Society en oposición a la democracia burguesa, pero la clase como tal percibirá la identidad de su interés con el del Estado, pues esta es la forma en que el marxismo *define* los conceptos de clase dominante, conciencia de clase y Estado.

El mismo razonamiento acorazado sirve hoy para el Estado socialista, la clase trabajadora y la conciencia de clase proletaria. Muchos trabajadores (o si vamos a eso, todos) pueden oponerse individualmente a las actuaciones del Estado socialista. No obstante, estas actuaciones interesan a la clase trabajadora, pues los conceptos necesarios se definen de tal modo que hagan que esto sea cierto. El antagonismo entre el Estado socialista y la clase trabajadora es un concepto absurdo; la evidencia empírica de conflicto se admite sólo a condición de redefinir uno de los conceptos, por ejemplo en la sublevación de Berlín oriental en 1953 o en la Hungría de 1956 la policía de seguridad se convierte en la clase trabajadora, las dotaciones de los tanques rusos son trabajadores amigos, mientras que los que se rebelan contra el Estado o bien no son trabajadores o bien están «manipulados». (Es difícil encontrar un ejemplo más impresionante de la

[37] En la moderna literatura marxista esto tiene al menos dos significados alternativos. Uno corresponde al enfoque «estructuralista» (notablemente representado por N. Poulantzas). Vulgarizado, este criterio sostendría que el Estado no puede dejar de estar al servicio de la clase dirigente en la misma medida que los raíles no pueden negarse a transportar el tren. El Estado está empotrado en el «modo de producción» y no puede evitar desempeñar el rol que estructuralmente se le asigna. El otro enfoque considera que el Estado *elige* servir a la clase dirigente por alguna razón prudencial, por ejemplo, porque es bueno para el Estado que el capitalismo sea próspero. Presumiblemente el Estado podría, *si su interés lo demandara,* elegir asimismo no servir a la clase dirigente; este caso, sin embargo, no está previsto, o no lo está de manera explícita. Escritores neomarxistas como Colletti o Miliband, que tienen superada la identificación mecánica entre Estado y clase dirigente (coincidiendo en esto con Marx, el joven periodista), no lo hacen pese a que tienen en cuenta el antagonismo entre los dos, a pesar de la impresionante serie de posibles razones por las que el Estado, en aras de su interés debiera elegir volverse contra la clase dirigente (la cual, en la teoría marxista sólo «dirige» porque «posee» *propiedad,* mientras la posesión de *armas* se reserva para el Estado).

doble función de las palabras, la *semántica* y la *mágica*.) Aunque todo esto es sin duda tediosamente familiar para el lector contemporáneo, tiene el mérito de ser una réplica a —y una ayuda para apreciar mejor— el argumento marxista respecto a lo absurdo del Estado capitalista (esto es, el estado que los marxistas consideran como capitalista) que se vuelve contra la clase capitalista.

Se vuelva donde se vuelva, el burgués como hedonista político se encuentra de este modo en un callejón sin salida. A primera vista, el marxismo parece estar diciéndole que si el Estado no existiera, debería inventarlo para perseguir mejor su placer —la explotación del proletariado— para la que el Estado es el instrumento adecuado. En un examen más detenido, sin embargo, el Estado es un instrumento peculiar, pues le somete a *su* concepción incluso *contra* el burgués. Esto es obviamente insatisfactorio para cada capitalista, individualmente considerado. Puede ser satisfactorio para la clase capitalista si, pero sólo si, admitimos la existencia de una conciencia de clase que no esté relacionada con la conciencia de los verdaderos miembros de la clase. Aunque los marxistas no tienen dificultad en admitir esto, es difícilmente probable que le caiga en gracia a algún miembro de la clase interesada o que esté dispuesto a admitirlo.

¿Qué ha de hacer entonces el capitalista? El Estado le resulta indispensable o sólo útil. Si es indispensable, condición necesaria, si el capitalismo no puede funcionar sin él, el capitalista debe inventar el Estado, o aceptarlo si ya se ha inventado. Si el Estado es un instrumento meramente útil, el capitalista podría muy bien preferir, si tuviera ocasión, perseguir su interés sin su ayuda, esto es quizá *de manera menos efectiva* pero también *aliviada* de las servidumbres y limitaciones que le impone la concepción autónoma estatal del interés capitalista.

Sobre esta elección, el marxismo no ofrece una orientación clara. La tesis de que el Estado, en tanto que exista, debe necesariamente fomentar la opresión de clase no supone que el Estado deba existir si ha de haber opresión de clase. ¿Por qué no tener opresión privada, a pequeña escala, hecha en casa, diversificada? Aunque Engels, de todas formas, parece haber sostenido que debe surgir un Estado si hay división del trabajo y consiguientemente la sociedad se hace más compleja, realmente no insinuó que el capitalismo presuponga un Estado ni que la explotación del trabajo por el capital no pueda tener lugar en el estado de naturaleza. Afirmar que lo supuso es adscribirlo a un rígido determinismo económico o «reduccionismo», y aunque

está de moda entre los marxistas modernos apoyar a Engels, no estarían dispuestos a pesar de todo a hacer eso. Al burgués, que se pregunta si debe incuestionablemente optar por el Estado o si puede intentar sopesar los pros y los contras (siempre suponiendo que por algún milagro se le dé a elegir), se le abandona realmente a que construya su propia opinión.

La experiencia histórica indica, como es su bien conocida costumbre, a cada cual el camino, dejando en gran medida al capitalista que decida si el Estado, con el riesgo que su soberanía implica para la clase poseedora, es realmente una ayuda deseable para el funcionamiento del capitalismo. Resulta revelador de tales perplejidades leer sobre lo inadecuado que podía ser el Estado como instrumento de opresión de clase, y sobre los remedios que en alguna ocasión se pretendieron aplicar. Parece que antes de la revocación de las Leyes de Asociaciones de 1825 predominaba el asociacionismo ilegal en Oldham, Northampton y South Shields (e indudablemente también en otras partes, pero el informe en cuestión es de carácter local), teniendo las citadas leyes muy escasa vigencia. A lo largo de tres décadas hasta 1840, las asociaciones se hicieron fuertes, «establecieron leyes... e infligieron castigos»: el Estado era inútil, y un informe de la Comisión Real en 1839 sobre la policía del condado descubrió que «los dueños de una empresa de manufactura habían introducido armas para la autodefensa, y estaban considerando la formación de *asociaciones armadas para la autoprotección*[38], en algunos aspectos una idea más atractiva que la de pagar impuestos y no conseguir la ayuda estatal que creían estar comprando.

Al alquilar a los Pinkerton para romper huelgas y «proteger la propiedad manufacturera [y minera]», la industria del acero de Pennsylvania o las minas de cobre de Montana no sólo pusieron de relieve las deficiencias de los «instrumentos de opresión de clase» estatales y federales, sino que lo hicieron mediante la adopción de un instrumento privado que *ellas* pudieran controlar y que en ningún caso dispusiera de las atribuciones o la jerarquía necesarias para controlarlas *a ellas.* No cabe duda de que sólo se acudía a las asociaciones voluntarias armadas o a los Pinkerton (de hecho pocas veces, sorprendentemente), cuando el Estado dejaba por completo de acudir en ayuda del capitalismo como se suponía que debía hacer. El hecho de que a veces no lo hiciera constituye todavía otro apoyo en favor de la

---

[38] J. Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution*, 1974, págs. 47-48.

opinión de que el hedonista político es realmente bastante crédulo al pensar que ha hecho un brillante negocio, pues es bien poco lo que puede hacer para *obligar* al Estado a que cumpla.

Aunque pueda hablarse de «asociaciones armadas para la autoprotección» y se pueda acudir a los Pinkerton para que presten su experta ayuda, estos recursos están esencialmente dirigidos a suplir los servicios del Estado que son inadecuados o están afectados por una momentánea cobardía política y falta de voluntad. No se trata, excepto durante un breve período en el Oeste americano, de tomarse permanentemente la justicia por su mano y arreglárselas sin el Estado, tanto porque la ley y el orden de ámbito nacional se reputan de superiores o más seguras, como porque hacerlo en casa o en el pueblo sin producir también lucha y resentimiento constituye un caso perdido. Esta es básicamente la misma equivocación que la de identificar el estado de naturaleza con *bellum omnium contra omnes* y que pasa por alto ciertas poderosas fuerzas que conducen a soluciones cooperativas pacíficas, razonablemente estables si, por feliz casualidad, se diera ocasión de que comenzara a funcionar un proceso de aprendizaje. En cualquier caso resulta significativo que, pese a los ilusionados intentos realizados en esta dirección, no se haya podido construir sino hasta muy recientemente una buena fundamentación intelectual para mantener que se puede renunciar al Estado sin renunciar asimismo por completo a ciertos servicios que presta, sin los cuales el capitalismo encontraría difícil funcionar. Desde entonces ha habido buenos argumentos que hacen plausible que la interacción de contratos libres pudiera generar espontáneamente una provisión de servicios tales como el hacer cumplir los contratos y la protección de la vida y la propiedad, esto es, la mayor parte de lo que el capitalista realmente quiere del Estado[39]. La cuestión no es si tales acuerdos voluntarios son concebibles una vez que el Estado se encuentra asentado. Lo más probable es que no, si la misma existencia del Estado produce una sociedad con una capacidad menguante para generar cooperación cívica espontánea. (No es fácil pensar en alguna otra buena razón para la ausencia, en la América contemporánea, de actividad *vigilante*[40] por parte de padres desesperados contra los que incitan al consumo de drogas en los institutos.) Se trata, más bien, de que si son

---

[39] Cf. Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 1970, y David Friedman, *The Machinery of Freedom*, 1973.

[40] *Sic* en el texto original inglés. *(N. del T.)*

concebibles y factibles *ab initio*, no existe una necesidad compulsiva de someterse *voluntariamente* al estado. El capitalista que acepta la coerción porque cree, *por sabiduría común*, que es un precio barato a pagar por las ventajas que recibe de ella, sufre de «falsa conciencia».

Cerrar el círculo mediante la falsa conciencia

La falsa conciencia ayuda al pueblo a adaptar sus preferencias a lo que requiere su tranquilidad de ánimo, y le prepara para apoyar a un Estado adversario.

El más altruista de los Estados no podría perseguir otros fines que los suyos propios.

El hedonista político cuenta con el Estado para el «placer», para la utilidad, para el fomento de su interés. Aunque fuera capaz de reconocer que el Estado no puede administrar cosas sin gobernar asimismo a los hombres incluyéndole a él, de modo que él es responsable de ser sometido a la coerción y el constreñimiento, todavía esperaría disfrutar de un saldo positivo entre el placer que deriva de la ayuda estatal y el dolor que puede sufrir por ser obstaculizado por él[41]. De hecho su idea general del Estado no es otra que la de que se trata del productor profesional de tal saldo positivo. Si tuviera una concepción diferente, aún podría ser partidario del Estado pero no un hedonista político.

El Estado está equipado con poderes para perseguir su propio placer, sus «maximandos». Aunque fuera un Estado cuasimínimo aún tendría al menos la capacidad latente de equiparse a sí mismo con poderes para así hacerlo. Su maximando puede ser un único y supremo fin o un paquete «pluralista» de varios, más o menos intensamente ponderados. En este último caso, hará con ellos juegos malabares cuando la posibilidad de conseguir cada uno cambia con las circunstancias, renunciando a algo de uno para conseguir más de otro, con

---

[41] El hedonista político podría definirse como una persona que firma el contrato social porque mantiene esta concreta expectativa. No es excesivo argüir que en *ninguna* versión de la teoría contractualista hay nadie que suscriba el contrato social por alguna otra razón distinta a la de la expectativa de saldo favorable entre placer y dolor, debidamente interpretada. En tal caso, el hecho de estar de acuerdo con el contrato social es en sí mismo suficiente para definir al hedonista político.

objeto de llegar al más alto índice alcanzable del maximando compuesto. Algunos de estos fines pueden perfectamente bien, a su vez, constar de maximandos individuales, balances de placer-dolor, o utilidades de sus diversos ciudadanos. De buena fe, uno debiera imaginar un Estado *altruista* que *no tuviera otros* fines en el conjunto que trata de maximizar que los diversos maximandos individuales de sus ciudadanos o de toda una clase de ellos (por ejèmplo, los capitalistas o los trabajadores). Todavía de mejor fe, se podría intentar definir al Estado que es *tan altruista como imparcial* como aquel cuyo maximando compuesto consta únicamente de los maximandos individuales de *todos sus ciudadanos*, grandes y pequeños, ricos y pobres, capitalistas y trabajadores del mismo modo con un espíritu de verdadera unidad y consenso. Aunque así dicha la idea puede parecer cómica, no debiera rechazarse como ridícula demasiado rápidamente, pues (planteada de forma más suave) representa la noción que la mayoría de la gente tiene del Estado democrático, y como tal resulta muy influyente.

En virtud de haberlos sopesado —pues no hay otra forma de fundirlos en una única magnitud, un índice a maximizar— el Estado debe, a pesar de su altruismo e imparcialidad, transformar los fines de sus ciudadanos, asimilándolos dentro de uno de los suyos propios, pues la elección de la importancia a conceder a cada uno de los fines de los ciudadanos no corresponde sino al Estado. Existe una bastante injustificada creencia de que en democracia el Estado no decide la importancia a conceder a los diversos fines ciudadanos, ya que éstos vienen dados, incorporados a alguna norma que el estado no puede sino respetar en tanto que siga siendo democrático.

Una típica norma de esta suerte sería la de un hombre un voto, que asigna un peso de uno a cada elector tanto si le gusta al estado como si no. La falacia de esta creencia consiste en el paso de votos a fines, maximandos. La suposición tácita de que un voto a un programa político o en favor de un equipo con preferencia a otro es aproximadamente lo mismo en tanto que expresión de los fines del votante, es gratuita. La existencia de un mecanismo social como las elecciones para escoger una de entre un severamente limitado conjunto de alternativas, tal como un gobierno, no debe interpretarse como prueba de que existe, funcionalmente hablando, una «elección social» por la cual la sociedad maximiza sus fines compuestos. Esto no invalida la sencilla y totalmente distinta cuestión de que la posibilidad de expresar una preferencia por un programa político o por una

persona o equipo para ejercer el poder en el Estado, sea un fin en sí mismo valioso.

Si el Estado, en aras de la imparcialidad, pidiera prestado el sistema de atribución de alguien distinto (para aplicarlo a los diversos fines deseados por sus ciudadanos), por ejemplo, el del amable observador, volvería surgir el mismo problema, aunque referido a uno. En lugar de elegir sus propios criterios de importancia, el Estado elegiría al observador cuyos criterios iba a tomar en préstamo.

Nada de esto es nuevo. Es sencillamente una forma de reiterar la bien conocida imposibilidad de agregar funciones individuales de utilidad en una «función de utilidad social» sin la voluntad de alguien que decida cómo ha de hacerse [42]. El enfoque particular que hemos elegido para llegar a esta conclusión, no obstante, tiene el mérito de poner bastante bien de relieve el cortocircuito que va directamente del poder del Estado a la satisfacción de sus fines. Si el Estado fuera el padre de sus ciudadanos y su único fin fuera la satisfacción de éstos, tendría que intentar conseguirlo cortando el «nudo gordiano» consistente, de algún modo, en las diversas felicidades de sus ciudadanos. Pero la «composición» (pluralidad y conflicto entre los ciudadanos, combinada con el poder del Estado para resolver conflictos) hace que esto sea intrínsecamente imposible. La composición contiene inevitablemente un cortocircuito. De este modo la realización del fin del Estado es bastante directa, circunvalando el nudo que afecta a todo camino menos directo, *vía* contrato social o *vía* dominio de clase y la satisfacción de los fines del ciudadano.

El Estado capitalista, como he indicado (págs. 41-43), es aquel al que resulta lógicamente posible (pero sólo eso) atribuir algún maximando imprecisamente definido («mariposas»), que se encuentra fuera del ámbito de los objetivos que pueden conseguirse obligando a sus ciudadanos a hacer cosas. Por la esencialmente negativa razón de que es mejor no construir un aparato para ejercer el poder para que no fuera a caer en malas manos, un Estado tal gobernaría tan poco como fuera posible. Comoquiera que adoptaría un criterio austero respecto a las demandas de bienes públicos y a las exigencias de rectificación por parte de terceros, complementando o en otro caso anulando los resultados de contratos privados, habría poca base en co-

---

42 Esto es conocido por la doctrina como el teorema de la imposibilidad de Arrow, tras su rigurosa primera exposición por parte de K. J. Arrow en *Social Choice and Individual Values*, 1951. [Hay trad. cast., Instituto de Estudios Fiscales.]

mún entre él y el hedonista político que quiere conseguir su provecho del Estado.

Si ha de satisfacerse a un ciudadano, en sintonía con un Estado capitalista, le ayudaría imbuirse de una ideología cuyos principios básicos son: 1) que la propiedad *«es»* y no es una cuestión de *«debe»* (o que «los que se lo encuentren, se lo apropian»); 2) que el bien de las partes contratantes no es un fundamento admisible para interferir en sus contratos y que el bien de terceros sólo lo es excepcionalmente, y 3) que pedir al Estado que haga cosas agradables para el ciudadano aumenta considerablemente la probabilidad de que el Estado pida al ciudadano que haga cosas desagradables.

El primer principio es quintaesencialmente capitalista por cuanto prescinde de justificación para la propiedad. Hay quien dice que Locke ha proporcionado una ideología al capitalismo. Esto me parece fuera de lugar. Locke enseñó que el que encuentra algo se lo queda, a condición de que haya dejado para los demás «bastante y de semejante calidad», una condición que reclama principios de ocupación de la propiedad igualitarios y «de atención a las necesidades» tan pronto como abandonemos la frontera y entremos en el mundo de la escasez. Asimismo enseñó que el derecho del primer ocupante a la propiedad proviene de su trabajo que él ha incorporado a la propiedad, un principio equivalente a otros varios que hacen depender de desiertos la propiedad del capital: «trabajó para conseguirlo», «ahorró», *«il en a bavé»*, «proporciona trabajo a muchos pobres». (Si no hubiera hecho ninguna de estas meritorias cosas, ¿qué título habría conseguido para su capital? Ya el argumento de que «su abuelo trabajó mucho para conseguirlo» se hace más débil porque está el doble de lejos de tales desiertos.) En la medida en que el surgimiento del capitalismo no fue acompañado por una teoría política que intentara separar el derecho de propiedad de nociones de validez moral o utilidad social, para no mencionar que lo consiguiera, es cierto que el capitalismo nunca dispuso de una ideología viable. Esta carencia, a su vez, contribuye de algún modo a explicar por qué, en presencia de un Estado esencialmente adversario y su ideología acompañante, el capitalismo ha mostrado tan escaso vigor intelectual en su propia defensa, y por qué las defensas que se han intentado se han traducido en reivindicaciones débiles, compromisos poco convincentes y a veces en ofertas de honorable rendición.

El segundo principio básico de una adecuada ideología capitalista debiera enfatizar la libertad de contratar. Debe afirmarla en especial

frente a la idea de que el Estado está legitimado para obligar al pueblo por su propio bien. Por otra parte, la dejaría inerme y al margen allí donde podría afectar los intereses de quienes no son parte en los contratos cuya libertad está siendo considerada. Este abandóno es debido a la indefinida variedad de posibles conflictos de interés en una sociedad compleja. Ello dejaría el contrato desprotegido contra una cierta indefinición de derecho, de o bien mucha o bien demasiado escasa consideración por los intereses de aquellos que son ajenos a un determinado contrato, aun siendo afectados por él.

Este peligro, no obstante, es tenido en cuenta por la limitación que se deriva del tercer principio. La demanda de *A* de que el Estado proteja su interés que se ve afectado por un contrato realizado entre *B* y *C*, debiera atemperarse por su aprensión al subsiguiente riesgo de verse a sí mismo crecientemente sometido en tanto en cuanto estén siendo atendidas las reclamaciones de *otros,* pues bien puede significar que *sus* contratos serán intervenidos. Estas motivaciones que se contrarrestan pueden expresarse más formalmente como dos listas imaginarias presentes en la mente del pueblo. Para cada persona *A*, habría una lista de beneficios (en el más amplio sentido) de lo que podría esperar que se derivara de los progresivamente crecientes grados de intervención del Estado en favor de lo que podrían llamarse intereses de terceras partes en el deliberadamente neutral vocabulario que estoy intentando utilizar en el tratamiento de los contratos. Otra lista anotaría los beneficios negativos (costes) que temería sufrir como consecuencia de la creciente preocupación del Estado por el bienestar de los demás. Claro está que es inútil pretender un conocimiento empírico acerca de tales listas, aun cuando se admita que expresan algo que bien puede existir en las mentes de quienes calculan racionalmente. No obstante, podría sugerirse que los pobres (y no sólo los pobres), que se encuentran desvalidos, los que piensan que siempre se llevan la peor parte en cualquier negociación, tendrían una lista de beneficios esperados de la intervención del Estado que sería, en cualquier nivel factible de beneficios, siempre más alta que la correspondiente lista de costes esperados. En otras palabras, la ayuda estatal que pudieran conseguir nunca sería demasiada y en ningún caso importarían las restricciones, servidumbres o sufrimientos que esto pudiera significar. A la inversa, los ricos (pero no sólo los ricos), la gente con recursos, confiada en que puede valerse por sí misma, puede considerarse que tienen en su mente una lista velozmente creciente de beneficios negativos, que superan muy pronto a

los positivos ante cualquier escala de actividad estatal fuera del mínimo.

No planteo ninguna hipótesis sobre la magnitud y características de las listas coste/beneficio que reflejan las posturas de la gente real frente a estas cuestiones, ni sobre las que «deberían» tener si todas ostentaran el máximo grado de sabiduría, penetración e inteligencia políticas. El corolario de esta dualidad es que las consecuencias de acudir al Estado para favorecer nuestros intereses son complejas; en parte son no deseadas, y por lo general son imprevistas. Quienes están dotados de talentos políticos que los aproximan lo más posible a la presciencia perfecta adoptarán, por lo tanto, actitudes diferentes de aquellos que sólo ponderan las consecuencias inmediatas.

La idea de los costes y beneficios individuales como función de la preocupación estatal por los otros sirve para definir a los partidarios de la ideología capitalista como aquellos que consideran *a*) que a medida que aumenta la intervención del Estado, los perjuicios que sufren aumentan más rápidamente que los beneficios, y *b*) que aquéllos superan a éstos a un nivel de actividad estatal menor al efectivamente vigente, de forma tal que, viviendo en un Estado real, esas personas creerán que estarían mejor si hubiese menos intervención estatal y contratos libres.

Esto no significa, por supuesto, que los partidarios de la ideología capitalista deseen recorrer todo el camino hasta volver al estado de naturaleza. Quiere decir, eso sí, que *en el margen* de la experiencia actual, procurarán restringir y hacer retroceder al Estado. En términos de la dirección del cambio, apoyarán al estado capitalista que (como hemos visto) tiene razones propias inteligibles para ponerse él mismo límites.

Un Estado semejante, esto no puede decirse demasiado a menudo, es una abstracción, un recurso a los fines de exposición. Igualmente lo es el partidario de la ideología capitalista. No es necesariamente el capitalista abstracto. Puede ser el asalariado abstracto. Su identificación con una ideología que (afirmamos) es la que conduce *par excellence* al verdadero funcionamiento del capitalismo no es, como lo pretendería la teoría marxista de la conciencia, una consecuencia necesaria de su papel en el «modo de producción» predominante. No necesita «explotar»; puede ser «explotado». Su conciencia con respecto al Estado puede (¡si realmente debe!) derivarse tautológicamente de su interés; si su cálculo personal de dolor y placer, coste-beneficio, ayuda o estorbo le dice que estará más acomodado en caso de menos gobierno, estará a

favor de menos gobierno. Ninguna razón *a priori* impide a un asalariado llegar a esta conclusión, en mayor medida que le impide a un capitalista en la vida real querer más gobierno. El marxismo, al menos el «marxismo vulgar», los condenaría a ambos por falsa conciencia, por equivocarse en el reconocimiento de su «verdadero» interés que (de nuevo tautológicamente) se deriva por completo de su situación de clase. Sin embargo, ya se ha dicho bastante para aclarar que no encontramos razones convincente para suponer que una persona se equivoca en cierto modo si su ideología no es la que «corresponde» a su situación de clase. Un capitalista y un trabajador pueden ser los dos alérgicos al Estado que conocen; con frecuencia lo son; sus razones pueden en gran medida ser las mismas.

Todas las teorías del Estado benigno, desde el derecho divino al contrato social, sostienen la tácita suposición de que la satisfacción o felicidad del Estado es por alguna razón y en cierto modo conseguida a través de la felicidad de sus ciudadanos. No se ofrece para esto ninguna buena razón, ni una forma plausible en la que *pudiera* tener lugar. Por consiguiente, no hay nada que autorice esta más bien exigente presunción, menos aún cuando se hace tácitamente. La acción racional por parte del Estado vincula su poder a sus fines en un cortocircuito natural, sin pasar por el largo y tortuoso nudo que es, por así decirlo, el *locus* de la propia concepción de los ciudadanos de lo que es bueno para ellos. Con el mejor deseo del mundo, ningún Estado, ni siquiera el de la democracia más directa o el del más iluminado absolutismo puede lograr que su poder recorra semejante laberinto. Si tiene ciudadanos heterogéneos puede en el mejor de los casos fomentar su propia concepción compuesta por los diversos conceptos de sus ciudadanos respecto a lo que es bueno para ellos.

La falsa conciencia puede, con suerte, cerrar el círculo; pues los ciudadanos sólo necesitan creer que sus fines no son diferentes de los fines que el Estado de hecho promueve. Este, debe suponerse, es el significado de la «socialización». Tal resultado es facilitado por los recursos del Estado (y, en especial, por el papel que asume en la educación pública) para hacer a la sociedad relativamente homogénea. Está estrechamente relacionado con el proceso al que se aludía al principio de este capítulo por el que las preferencias políticas populares se ajustan a los acuerdos políticos bajo los que viven[43].

[43] Jon Elster, «*Sour Grapes*», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarism and Beyond*, 1982 [trad. cast., Península], ofrece un penetrante análisis de lo que

En vez de que el pueblo elija un sistema político, el sistema político puede hasta cierto punto elegir al pueblo. De hecho el pueblo no necesita llegar a amar al Big Brother como el Winston Smith de Orwell. Si un número importante de ellos o quizá toda una clase desarrolla suficiente falsa conciencia como para identificar lo que es bueno para ellos con lo que el Estado realmente está proporcionando, y aceptan el sometimiento colateral *sin poner en duda que el negocio sea atractivo*, se dan las bases para el consenso y la armonía entre Estado y sociedad civil, aunque el Estado sea, inevitablemente, un presunto adversario de sus ciudadanos.

---

llama preferencias adaptativas y contraadaptativas y que tiene cierta relación con lo que llamo «adicción» y «alergia» en el presente trabajo. El insiste en que adaptación y aprendizaje son distintos, notablemente en que la primera es *reversible* (pág. 226). Me parece difícil afirmar que la formación de preferencias políticas es reversible. Puede o no serlo y la evidencia histórica puede ser interpretada de una u otra forma. Mi inclinación intuitiva sería considerarla como irreversible, tanto en sus manifestaciones adaptativas como contraadaptativas. La cuestión es de evidente importancia si una forma de gobierno puede, por así decirlo, «echar a perder para siempre al pueblo» para otra forma de gobierno.

Capítulo 2
EL ESTADO ADVERSARIO

Represión, legitimidad y consentimiento

La dependencia del consenso, como sustituto de la represión o la legitimidad, convierte al Estado en una fuerza democrática y divisoria.

Para distinguir un tipo de Estado de otro, se debe atender en primer lugar a cómo intentan ser obedecidos.

En las organizaciones duraderas, unos pocos mandan y el resto obedece. En todas, esos pocos disponen de algunos medios de castigo de la desobediencia. La sanción puede consistir en la retirada de un bien, como la privación total o parcial de los beneficios derivados de pertenecer a la organización, o puede ser algo claramente malo como un castigo. Adaptándolos convenientemente, términos tales como mando, obediencia, castigo, etc., pueden reconocerse como existentes para instituciones como la familia, la escuela, la oficina, el ejército, el sindicato, la iglesia, etc. La sanción, para ser eficiente, debe ser adecuada a la naturaleza de la ofensa y a la institución. Es probable que para la prosperidad de una organización sea igualmente malo castigar tanto por exceso como por defecto. Sin embargo, mientras más grave

sea la sanción apropiada, es normalmente menor la discreción de los que se encargan de aplicarla.

Max Weber, ampliando este pensamiento, definía al Estado como la organización que «reclama con éxito el monopolio del uso legítimo de la fuerza física» [1]. El aspecto vulnerable de esta famosa definición es la circularidad de su idea de legitimidad. El uso de la fuerza física por parte del Estado no es legítimo por otra razón más básica o lógicamente prioritaria que por la de *haber* reclamado con éxito su monopolio y de este modo haberse convertido en un Estado [2]. El uso de la fuerza física por parte de otros es ilegítimo por definición (excepto, claro está, por delegación del Estado). De este modo se plantea la duda sobre la existencia de un Estado en una sociedad en la que los señores pudieran azotar a discreción a sus criados o los militantes sindicales pudieran disuadir a trabajadores de cruzar las líneas de piquetes mediante tácitas amenazas de venganza no especificada. Una definición que pudiera resistir mejor los contraejemplos establecería que el Estado es la organización dentro de la sociedad que puede *infligir sanciones sin riesgo de rechazo* y que puede rechazar las sanciones de los demás. Hay sanciones que, debido a su desproporción o gravedad, corren el riesgo de provocar apelación o necesitar defensa por parte de una organización más poderosa. Sólo las sanciones del Estado son con certeza no apeladas, por ausencia de un dispensador de sanciones más poderoso.

Esta afirmación tiene el mérito de expresar la soberanía del Estado. Si no hay nada «por encima» de él, las decisiones del Estado deben considerarse como finales. Sin embargo, para determinados objetivos, es conveniente a veces tratar al Estado no como un cuerpo homogéneo con una única voluntad, sino como un compuesto heterogéneo integrado por «instancias» superiores e inferiores y colaterales diferenciadas. En tal perspectiva, aunque la apelación es imposible *contra* el Estado para lo que está *fuera* de él, es posible *dentro* de él, contra el mal potentado local para la buena burocracia central, contra el mal ministro para el buen rey, contra el gobernante corrupto para

---

[1] Max Weber, *Essays in Sociology*, 1946, pág. 78.

[2] Una aplicación de este principio concreto al caso especial de la legitimidad del uso de la fuerza *entre* Estados es la doctrina de Maquiavelo de que la guerra es legítima cuando es necesaria, siendo el propio Estado el único posible juez de su necesidad. Para unos esclarecedores comentarios sobre la imposición por parte de los Estados del monopolio de la realización de guerras, cf. Michael Howard, *War in European History*, 1976, págs. 23-24.

el juez imparcial. De hecho, fue la inquietud de la propia idea de soberanía, *de ausencia de recurso ulterior,* suscitada en las mentes sensatas la que sirvió para ponerles en el camino de la grandiosa búsqueda del Santo Grial de la tradición política, la división de poderes, la supremacía del legislativo y la independencia del judicial.

Una visión menos optimista de la morfología del Estado ve en esto una fricción. El recurso de una instancia del Estado a otra en general, y en particular la independencia del poder judicial, *presupone las mismas condiciones que está encargado de garantizar,* al igual que el impermeable que sólo te guarda de la lluvia en tiempo seco. El recurso dentro del Estado está bien si hay buenos ministros al servicio de un buen rey y el gobierno es en general benigno. El judicial es claramente una protección contra el ejecutivo en la medida en que el ejecutivo le permita existir, pero carece de poderes para hacer respetar su independencia. Como el Papa, carece de divisiones, y como él no puede comportarse en cuestiones temporales como si tuviera muchas. Su capacidad para desafiar a un ejecutivo que no quiera aceptar el desafío no es en último análisis sino un débil reflejo de las posibilidades de una triunfante rebelión popular en su apoyo —posibilidades que en sí mismas son normalmente tanto más débiles cuanto más menguante sea la independencia del poder judicial—. El conflicto de 1770-71 entre la magistratura francesa y la monarquía constituye un elocuente ejemplo al respecto. Los *parlements,* al desafiar al rey, habían esperado contar con el apoyo de una amplia clientela popular, pero pocos arriesgaron sus cabezas por ponerse de su parte. Desde luego, los magistrados eran realmente dueños de sus cargos. Fueron nacionalizados después y convertidos en retribuidos. Los nuevos magistrados, escogidos de entre los antiguos, se convirtieron en funcionarios asalariados del rey. Se les garantizó la seguridad en el desempeño del cargo, ¡presumiblemente para asegurar su independencia!

Ciertamente, el Estado puede considerar realmente útil conceder a su magistratura una cierta independencia por razones ulteriores (cf. págs. 224, 226). De otra parte, puede hacerlo también porque, siendo sus fines bastante limitados y metapolíticos, no tiene especial inconveniente en disponer de una judicatura subordinada. El hecho de que no tenga inconveniente puede acaso ser un útil criterio preliminar de la benignidad del Estado. Sin embargo, la reflexión mostrará que tal criterio no es en definitiva útil, pues aunque garantiza el imperio de la ley, puede garantizar precisamente el imperio de la mala ley (y un Estado que está atado por sus propias malas leyes, aunque sea mejor

que el Estado que fácilmente subordina o ajusta la ley a la razón de Estado, no es benigno). En todo caso, ello aclara al menos la relación entre la independencia del poder judicial y los fines del Estado. *Aquélla no puede purificar a éstos.* El poder judicial no puede volver benigno al Estado para asegurar y perpetuar su propia independencia, más de lo que el hombre del proverbio puede levantarse a sí mismo mediante sus propios tirantes[3].

El argumento de la separación de poderes, una vez invocado, se traduce directamente con demasiada facilidad en la confusión de suponer que el Estado es benigno *porque* los poderes *están* separados en su interior, aunque la causación se produzca en otra dirección, y sólo en la otra dirección; los poderes están auténticamente separados sólo si el Estado es benigno. Ciertamente, podemos seguir recordándonos tediosamente a nosotros mismos que algunos poderes son más reales que otros y que la prueba de la realidad es la capacidad de uno para forzar al otro, aun en el caso de que la presión no llegue a ejercitarse porque la posibilidad latente del uso de la fuerza siempre puede mantener en su lugar el papel del poder. La visión del Estado como una pluralidad de instancias que incluye a la camarilla política *(caucus)* del partido dirigente, la cocina del consejo de ministros y la policía política así como el Ministerio de Pesas y Medidas puede salvarnos del uso pecaminoso de «expresiones holísticas sistemáticamente engañosas» [4], pero para nuestro propósito actual la suposición de un cuerpo homogéneo y una única voluntad rectora, *a* la que uno apela y no *en contra* de ella, va a evitar mucha fatigosa repetición.

Todo Estado obtiene la obediencia de una de tres formas. La primera forma, la más sencilla e históricamente frecuente, es la amenaza de rotundo castigo que se encuentra implícita en el superior mando del estado sobre los medios de *represión.* La menos simple y transparente de las formas es el establecimiento de su *legitimidad.* En este trabajo se considerará que la legitimidad significa la propensión de

[3] Puede ser razonable suponer que hay cierta retroalimentación probabilística desde un poder judicial independiente de *ayer* a un buen gobierno y por tanto a la tolerancia de un poder judicial independiente de *hoy,* un círculo virtuoso que se opone al círculo vicioso por antonomasia del poder estatal que cambia a la sociedad y una sociedad cambiada que proporciona al Estado todavía más poder sobre sí misma. No obstante, el círculo virtuoso tiene indudablemente poca estabilidad; si, por las razones que fueren, es interrumpido por un mal gobierno, pronto se hará cargo de la independencia del poder judicial.

[4] Famosa expresión de Gilbert Ryle para la referencia al todo cuando queremos decir la parte, como en «Las fuerzas rusas de ocupación violaron a tu hermana».

sus ciudadanos a obedecer sus órdenes sin que existan castigos o recompensas por hacerlo.

Esto puede requerir una mínima elaboración. Se observará que tal definición hace de la legitimidad no un atributo del Estado, sino un estado de ánimo de sus ciudadanos. Dependiendo de la historia, la raza, la cultura o la organización económica, un pueblo puede aceptar a un determinado Estado como legítimo, mientras que otro lo rechazaría si pudiera, como una odiosa tiranía. Los conquistadores extranjeros que traen un gobierno progresista a una raza ignorante explotada por su propia clase dirigente, pocas veces tienen el tacto y la paciencia necesarios para hacerse legítimos. También puede haber algo de cierto en la creencia de que algunos pueblos son más gobernables que otros, de modo que los rusos blancos pueden haber reconocido como legítimo y obedecido de bastante buen grado a cada uno de los sucesivos y bastante diferentes estados representados por la autoridad de Lituania, Polonia y la Gran Rusia. Por otra parte, el pueblo de las fronteras célticas rara vez piensa que el estado merece su obediencia sin importar lo que haga *por* ellos. En Francia, donde el gobierno por derecho divino tuvo una larga gestación y tras un período de confusión conceptual llegó a dominar la conciencia política aproximadamente desde Enrique II hasta Luis XIV, fue no obstante impugnado desde el principio hasta el fin tanto por los hugonotes como por los ideólogos ultramontanos y por dos veces fue cuasifatalmente desafiado por la Liga en el reinado de Enrique III y por la Fronda en la época de Mazarino. Si esto prueba algo es que ni las concesiones a las más poderosas contratendencias de la sociedad, ni la búsqueda a ciegas del consenso son la receta para producir legitimidad.

Hume, al que la teoría política contractualista no le convencía en absoluto, mantenía que aun en el caso de que los padres obedecieran al Estado porque habían llegado a ser partes de un contrato social, ello no vincularía a sus hijos; éstos últimos obedecerían por costumbre. La costumbre constituye probablemente el 90 por ciento de cualquier explicación aceptable de la obediencia política, pero apenas si explica la legitimidad. La obediencia habitual puede basarse en las amenazas latentes de coerción, en un oscuro sentido de la represión en último término indefinible, o en el hedonismo político que los hijos heredaron en forma de «conocimiento común» de sus padres contractualistas y que el Estado continúa alimentando mediante un goteo económico de recompensas.

Al igual que queremos que la represión sea un caso límite lógico

entre el Estado y el ciudadano, el caso en el que la gente poco dispuesta es todo el tiempo obligada por la amenaza de la fuerza a hacer lo que el Estado quiere que haga y que de otro modo no haría, así queremos que la legitimidad sea el caso límite para el fin opuesto, en el que el Estado puede hacer que la gente haga las cosas sin disponer apenas de medios de coerción física o de muchas recompensas que repartir. De este modo, cuando en la revolución campesina de 1381 el joven Ricardo II gritó a los rebeldes: «Señores, ¿dispararéis contra vuestro rey? Yo soy vuestro capitán, seguidme»[5], fue la fuerza de la legitimidad la que hizo cambiar por completo las hordas desenfrenadas y furiosas de Wat Tyler. El rey no disponía, durante el corto plazo que únicamente importaba en aquel fatídico momento, ni de un ejército con que enfrentarse a ellos, ni de sobornos con que suavizar sus motivos de queja, y no les ofreció una víctima propiciatoria. Tampoco fue necesario.

Obviamente, nada podría convenir más a un Estado racional que legitimarse en este sentido. La única excepción sería el Estado para el que la coerción, en vez de ser un medio más o menos costoso de conseguir que la gente obedezca, sería realmente un fin, una satisfacción. Sin duda resulta tentador considerar el Estado de un Calígula estilizado, un Iván el Terrible simplificado, un antipático Comité de Seguridad Pública o un Stalin esquemático desde esta perspectiva. En realidad, aun cuando la crueldad parezca gratuita y el terror tanto redundante como de dudosa eficacia, de modo que el observador lo atribuiría al perverso capricho de un tirano, en la mente de quienes lo perpetran bien puede haberse considerado como la base sobre la que edificar la futura legitimidad. Un estudio de casos de cómo los aztecas de México, los incas de Perú y los buganda del siglo XIX intentaron legitimar sus respectivos estados frente a una masa hostil y heterogénea de ciudadanos, concluye que «la socialización que lleva consigo la benevolencia y el terror» fueron los principales ingredientes de la política utilizada[6]. Otros incluyen el establecimiento de «pautas de conducta deferente», la pretensión de infalibilidad, la reorganización y mezcla de grupos étnicos y la educación para la ciudadanía más que para el conocimiento, de tal manera que se inculque la apreciación de los valores del propio Estado.

---

[5] *The Oxford History of England*, vol. V, Mary McKisac, *The Fourteenth Century*, 1959, pág. 413.

[6] Donald V. Kurtz, «The Legitimation of Early Inchoate States», en Henri J. M. Claessen y Peter Skalnik (eds.), *The Study of the State*, 1981.

Aunque muchos de los ingredientes deben volver a plantearse una vez y otra parece dudoso que realmente exista una receta en el arte de gobernar para pasar de la represión a la legitimidad. Ciertamente ninguno evidente parece tener un índice de éxito decente, pues la legitimidad ha sido rara y esquiva a lo largo de toda la historia, necesitando ingredientes que sencillamente no estaban a la fácil disposición del Estado. Hicieron falta guerras victoriosas, paz próspera, dirigentes carismáticos, una gran experiencia compartida y quizá, sobre todo, continuidad. El gran valor para el estado de ciertas normas indiscutibles sobre la titularidad del poder, como la Ley Sálica de sucesión dinástica, acordada y aceptada durante cierto tiempo y considerada, como todas las buenas leyes, como impersonal e independiente de los méritos de los candidatos rivales, consiste precisamente en salvar la continuidad (aunque sólo la dinástica) de la muerte. Es en parte por esta razón por lo que, aunque en general no es más fácil para un Estado conseguir una legitimidad completa de lo que lo es para un camello atravesar el ojo de una aguja, resulta todavía más difícil para las repúblicas que para las monarquías. (Pocos acuerdos políticos parecen menos aptos para favorecer la legitimidad que las elecciones frecuentes, especialmente las presidenciales centradas en una persona pasajera. Cada tantos años, se alimenta la controversia, a propósito de que *A* sería un buen presidente y *B* uno malo y *viceversa.* Tras haberse logrado un apasionamiento, se supone que la controversia se resuelve, ¡por un margen de votos posiblemente infinitesimal, en favor del buen *o* el mal candidato!)

Ningún Estado confía sólo en la represión y ninguno disfruta de una perfecta legitimidad. Resulta trivial decir que ninguno de ellos puede realmente emplearse sin alguna dosis del otro, dependiendo la amalgama resultante de represión y legitimidad en todo Estado de, como diría un marxista, «la situación histórica concreta». Sin embargo, entre los polos de la coerción y el derecho divino ha habido siempre otro elemento que no es claramente ni el uno ni el otro: el consenso, históricamente quizá el tipo menos importante de relación de obtención de obediencia entre Estado y ciudadano, pero acaso el más fértil en nuevas consecuencias, especialmente las no pretendidas. En los Estados primitivos, se puede pensar que el consenso sólo vincula a grupos pequeños pero especiales de ciudadanos con la sede de la voluntad del Estado. La obediencia de la banda guerrera al líder tribal o la de la guardia pretoriana al emperador pueden ser ejemplos de consenso que rayan en la complicidad. Trátese de augures, sacer-

dotes u oficiales de la policía de seguridad del Estado, la obediencia de tales grupos pequeños de gente es una condición para el poder del Estado; como una polea para levantar grandes pesos con poco esfuerzo, pueden desencadenar los procesos de represión, así como los de creación de legitimidad, de éxito siempre incierto. A pesar de todo, su complicidad y colaboración con los fines del Estado no provienen como norma ni de la represión ni de la legitimidad, sino de un contrato implícito con el Estado que *los coloca aparte de los demás ciudadanos y los recompensa a expensas de éstos* a cambio de su obediencia voluntaria y consenso con el poder del Estado. Surgen algunos problemas intelectualmente bastante curiosos, y sumamente portentosos en sus efectos, cuando el grupo de este modo puesto aparte y recompensado, se expande como una ameba de una parte a otra de la sociedad, con cada vez más gente dentro y menos fuera de él, hasta el límite teórico en el que todos prestan su consentimiento y todos son por ello recompensados, pero no queda nadie que soporte el coste (cf. págs. 277-278).

Para nuestros propósitos, el consenso se define mejor como un acuerdo entre Estado y ciudadano, revocable con poco tiempo de anuncio anticipado por cada una de las partes, en virtud del cual el ciudadano adopta ciertas actitudes adecuadas y favorables que van desde el apoyo militante activo hasta la alianza pasiva y el Estado fomenta los fines específicos del ciudadano hasta unos límites que son constantemente renegociados y ajustados en el proceso político. Es muchísimo menos que el contrato social, aunque sólo sea porque no crea un nuevo derecho o poder para el Estado. No es «social», porque la parte civil no es nunca para el consenso la totalidad de la sociedad, sino simplemente el ciudadano individual, el grupo o la clase con móviles e intereses que los sitúan aparte de los demás individuos, grupos o clases.

Mientras que el contrato social versa sobre la vida y la propiedad del ciudadano o (como en Rousseau) sobre su utilidad en general, el contrato de consenso se refiere a sus fines parciales y asistemáticos; ambos contratos atraen al hedonista político pero de formas diferentes. Mediante el contrato de consenso no se crean obligaciones continuadas en mayor medida que mediante las transacciones de pago al contado con el transporte a cargo del comprador que no obligan a las partes a repetirlas.

Volvamos a las recompensas del consenso. Cuando la niñera y los niños practican la política del consenso mediante el acuerdo de que si

los niños se portan esta tarde como buenos chicos habrá mermelada de fresas para merendar, el regalo de la niñera consiste en la mermelada de fresas. En suma, ella puede dársela o no dársela si le da la gana. Pero el Estado, hablando en general, no tiene (abstracción hecha de fenómenos tan exóticos y pasados de moda como los cultivos de fresas en los dominios reales) recompensas que dar, no hay mermelada que no sea ya mermelada de sus ciudadanos. Además, como tuve ocasión de señalar en el capítulo 1, en el caso general en que sus ciudadanos no se pronuncien unánimemente en sus concepciones de lo que es bueno, el Estado sólo puede en cada caso promover *su propio* bien, lo que, por todo lo que sabemos, puede ser *su propia* concepción de lo que es bueno *para ellos.*

Hemos observado asimismo que la asimilación progresiva de los propios fines del pueblo a los fines elegidos y perseguidos por el Estado, esto es el desarrollo de la «falsa conciencia», puede mermar y al menos en principio disolver plenamente esta contradicción. Como explica el profesor Ginsberg en su *Consecuencias del consenso,* las elecciones democráticas «atenúan la relación de enfrentamiento entre dirigentes y dirigidos... anima a los ciudadanos a creer que la expansión del poder del Estado sólo estaba destinada a aumentar *la capacidad de servir*[7] del gobierno» y «los gobiernos democráticos modernos tienden a aumentar su *control sobre los supuestos instrumentos* del público para controlar sus actividades»[8]. Sin embargo, la difusión de la falsa conciencia no es un mecanismo lo suficientemente fuerte y seguro como para asegurar en todo caso la alianza que el Estado requiere. En primer lugar, no es algo que el Estado pueda estar seguro de suscitar unilateralmente, por su exclusiva voluntad, y desde luego no en un período de tiempo lo suficientemente corto. Después de todo, transcurrió casi un siglo desde las vastas reformas de Jules Ferry por las que se creó una educación laica estatal universal hasta el surgimiento de una mayoría electoral socialista en Francia, y durante los períodos y trayectos intermedios el resultado último fue en el mejor de los casos más bien probable, nunca seguro. En el caso de que exista una oposición no demasiado inepta desde el punto de vista ideológico, puede bloquear la nueva expansión de la falsa conciencia tan rápido como el Estado la promocione. En segundo lugar, confiar demasiado en la

---

[7] Benjamin Ginsberg, *The Consequences of Consent,* 1982, pág. 24, subrayados suyos.

[8] *Ibid.*, pág. 26, subrayados míos, cf. asimismo pág. 197.

falsa conciencia es como «hacerlo con espejos». La gente que es menos probable que resulte seducida bien pudiera ser del tipo duro e insensible cuyo apoyo es más necesario para el Estado.

La percepción de sentido común de que el Estado no tiene recompensas que distribuir que no pertenezcan de alguna forma a sus ciudadanos, de manera que sólo puede pagar a Pablo robando a Pedro, naturalmente resulta dañina para la falsa conciencia del buen ciudadano. A manera de remedio, se sigue manteniendo la discutible afirmación de que las transacciones entre Estado y ciudadano generadoras de consenso aumentan la cooperación social (y como resultado subsiguiente la armonía o cualquiera que sea el bien que se afirma que produce la cooperación social) con la consecuencia de que las ganancias de los ganadores exceden a las pérdidas de los perdedores. Por razones bien repetidas, una afirmación semejante es ya considerada generalmente como un juicio de valor (podría ser una afirmación de hecho sólo en el caso especial en que no haya perdedores, esto es, en el que todas las ganacias sean ganancias netas, y éstas sean lo suficientemente poco importantes como para no implicar un cambio significativo en la distribución de bienes). Es el juicio de valor de la persona que se encarga de sumar (con la debida atención al signo algebraico) las pérdidas y las ganancias. No hay a mano ninguna buena razón por la que sus valores debieran prevalecer sobre los de cualquier otra persona que podría lograr una diferente suma de la misma adición. Recurrir a los juicios de valor de los ganadores y perdedores directamente implicados no resuelve nada, pues los perdedores bien pudieran valorar sus pérdidas muy por encima de lo que los ganadores valoran sus ganancias, mientras que es probable que los ganadores hicieran lo contrario. De este modo se llega a un punto muerto. Por razones igualmente bien repetidas, no parece posible prueba alguna de la compensación de ganadores a perdedores que pudiera «objetivamente», de manera *wertfrei*, demostrar la disponibilidad de un excedente residual de ganancias sobre pérdidas, para aplicarlo a la mayor satisfacción de los fines de los ganadores. Sin embargo, sin tal excedente, no existe un fondo, creado por la contribución creciente del Estado a algún índice numérico de satisfacción plena de fines sociales, a partir del cual el Estado pudiera otorgar pequeñas cantidades de satisfacción de fines a ciudadanos elegidos sin perjudicar a otros.

Ni tampoco sería suficiente la producción de un excedente de bien y su entrega para que el Estado gane consenso. Si un determinado ciudadano llegara a admitir que las actividades del Estado gene-

ran una satisfacción de fines adicional para él, sólo por esa razón no tendría interés en apoyar al Estado más de lo que ya lo estaba haciendo. Por lo que a él se refiriera, la generosidad del Estado podría estar cayéndole del cielo, y el cambiar su propia conducta *vis-à-vis* el Estado no podría hacer que cayera con más intensidad. Si se convirtiera en un ciudadano más dócil y en un partidario más convencido del «partido gubernamental», puede que lo hiciera por admiración por el buen gobierno, o por gratitud, pero no por el propio interés racional en sentido estricto, sobre el cual puede basarse el cálculo político. Posiblemente este es el elemento común abstracto y general de los fracasos políticos del absolutismo ilustrado, los buenos gobiernos reformistas de Catalina la Grande, el emperador José II y (menos obviamente) Luis XV, cada uno de los cuales tropezó con la fría indiferencia e ingratitud de los pretendidos beneficiarios.

Las recompensas, para lograr el apoyo interesado, deben depender de los resultados. Deben estar embutidas en contratos implícitos del tipo «conseguirás esto por hacer aquéllo». Consiguientemente, es difícil concebir las políticas de consenso sin un tipo o tipos de mercados políticos que hagan reunirse a dirigentes y dirigidos, para permitirles cerrar y revisar negociaciones. La democracia pudiera considerarse como uno o dos de tales tipos de mercados que funcionan el uno al lado del otro. Uno es la regla de la mayoría, tipo un hombre un voto de pura democracia electoral, donde el Estado se compromete de vez en cuando en subastas competitivas por los votos con rivales (potenciales o reales). El otro, un tipo de mercado mucho más antiguo y menos formal, ahora normalmente denominado democracia «pluralista» o «de grupos de interés», es una interminable serie de negociaciones bilaterales paralelas entre el Estado y lo que se podría llamar poseedores de influencia dentro de la sociedad civil. Influencia debe considerarse no sólo como la capacidad de allegar votos, sino también como cualquier otra forma de apoyo útil para el mantenimiento del poder del Estado sobre sus ciudadanos, como sustituto de la represión abierta por parte del propio Estado.

No dispongo de una teoría formal que ofrecer que considere y organice sistemáticamente las causas que inducen al Estado a pretender asegurar el poder más por medio del consenso y menos por medio de la represión (o, lo que parece todavía mucho más raro, *viceversa*). Quizá tal teoría no sea realmente posible, al menos ninguna que dedujera las políticas escogidas por el Estado del supuesto de que escogerá los medios que le lleven eficientemente a sus fines. Pues re-

sulta discutible que el Estado confíe en el consenso por miopía, debilidad de voluntad y la consiguiente afición por la línea de menor resistencia. Normalmente parece más fácil conceder que denegar, extender y diluir las recompensas que limitarlas y concentrarlas, agradar más que menos, y poner buena cara en vez de una expresión hosca. Además, con frecuencia la represión ha significado de hecho la cerrada identificación del Estado con un aliado de la sociedad civil, un grupo, estrato o (invariablemente, en sociología marxista) una clase tal como la nobleza, los terratenientes, los capitalistas. Acertada o equivocadamente, los Estados tendieron a considerar que esa estrecha alianza con ciertos pequeños subconjuntos de la sociedad los convertía en cautivos de la clase, casta o grupo y negaba su autonomía. Al igual que los reyes de épocas medievales trataron de disminuir su dependencia de la nobleza mediante la solicitud de apoyo a los burgos, así el Estado en épocas más modernas se emancipa de la burguesía mediante la concesión de derecho de sufragio y la compra de votos de masas populares cada vez más amplias.

La adopción de estas vías democráticas por la situación difícil que el gobierno represivo representa para el Estado (un poco como la comisión de una falta moral mediante la cual el protagonista intenta escapar de su destino en una tragedia construida como es debido), supone su propio castigo. El «castigo» para el Estado consiste en tener que resignarse a la competición política por el poder con otros rivales, cuyas consecuencias resultan fundamentalmente destructivas para los propios fines que el Estado estaba intentando llevar a cabo.

Una consecuencia lógica de este dilema es recurrir a lo que políticamente se denomina democracia popular, en la que el Estado dispone de amplios medios para reprimir la competición política y pedir aún algo más de consenso a sus ciudadanos aumentando las expectativas de recompensas futuras una vez que la construcción del socialismo esté suficientemente avanzada. Ciertas implicaciones de la rivalidad abierta por el poder del Estado, el sistema multipartidista y de «influencia» en la sociedad civil que *puede oponerse al Estado a menos que se le soborne* o reduzca serán desarrolladas de manera sistemática en el capítulo 4, «Redistribución», y la respuesta racional del Estado, principalmente la *reducción de influencia de la sociedad civil*, en el capítulo 5, «Capitalismo de Estado».

Cuando se trata ante todo de obtener la ocupación del Estado, o de no perderla, lo primero es lo primero, situándose obviamente en segundo lugar en el orden lógico, si no en el valorativo, cualquier con-

sideración sobre cómo *utilizar* el poder *una vez que esté asegurado.* Reunir una base de consenso suficientemente amplia puede significar tanto la adquisición de poder como la apropiación del terreno político que una base más estrecha dejaría peligrosamente vacío y abierto para que otros lo invadieran. Tengan o no los dirigentes de una sociedad democrática la agudeza de prever el carácter en último término frustrante del gobierno mediante el consenso (comparado con las disciplinas del gobierno mediante la represión, y el estado de gracia que es el gobierno mediante la legitimidad), la lógica de su situación —el impulso de la corriente— la política de pequeños pasos les conduce en una dirección democrática. Deben hacer frente a las consecuencias inmediatas de su debilidad previa sin hacer caso de lo que pueda exigir el futuro más distante, porque, en inolvidable expresión de un famoso muñidor británico, «una semana es mucho tiempo en política».

Algunas de estas consideraciones pueden ayudar a explicar por qué, en contra de la primitiva versión de manual de las masas políticamente marginadas pidiendo a voces el derecho a participar en el proceso político, el impulso para la ampliación del derecho de sufragio provino con frecuencia tanto de los dirigentes como de los dirigidos. Este me parece el enfoque realista para considerar las iniciativas electorales de Necker para los estados provinciales franceses en 1788-89, las reformas inglesas de 1832 y 1867 y las del Segundo Reich después de 1871.

Finalmente, las recompensas no crecen espontáneamente en los árboles, ni se generan y distribuyen a los buenos ciudadanos por el buen gobierno. Son contrapartidas de negociación que el Estado *adquiere* para su distribución entre sus partidarios *por tomar partido.* Un presunto adversario de todos en la sociedad civil, para obtener el apoyo de algunos debe convertirse en el adversario real de otros; si la lucha de clases no existiera, el Estado podría provechosamente inventarla.

Tomar partido

El surgimiento de la democracia de partidos en el siglo XIX sirvió para construir tanto el consenso de masas como un aparato del Estado más voluminoso y más inteligente.

En una república de profesores, el capitalista acaba como el desahuciado político.

Los cimientos del Estado del bienestar laico occidental se pusieron probablemente con la inglesa Ley de Pobres de 1834, no porque fuera especialmente buena (de hecho fue mala en cuanto abolió las ayudas exteriores, fuera de los hospicios) sino porque, al mismo tiempo que se ocupaba de los pobres, el Estado transfirió la mayor parte de la responsabilidad administrativa para con ellos desde las diletantes e independientes autoridades locales a sus propios profesionales en lo que entonces empezó a irse perfilando como la administración pública. El principal autor y promotor de este esquema de construcción de la fuerza muscular del Estado y la capacidad de gobernar fue el gran utilitarista práctico Edwin Chadwick, sin cuyo enorme impulso gran parte de la intervención del gobierno inglés en asuntos sociales podría haberse producido varias décadas más tarde de lo que lo hizo. Sin embargo, ahí estaba él, acelerando con su entusiasmo lo históricamente inevitable en veinte años o así, reconociendo claramente que si el Estado efectivamente está para promover una buena causa, no debe confiar en la buena disposición de intermediarios independientes a los que no controle [9]. Cuando más tarde dedicó sus esfuerzos a la sanidad pública, obtuvo la creación de la Junta General de Sanidad con él mismo como su primer mandatario, sólo para conseguir que la Junta desapareciera a su jubilación en 1854, demostrando hasta qué punto dependía, en aquella fase incipiente de la inevitabilidad histórica, del compromiso de un solo individuo. No fue sino hasta 1875 cuando el Estado llegó por fin a recrear un cuerpo administrativo en la Ley de Salud Pública y al hacerlo de este modo, incurrió incidentalmente en «la mayor invasión de los derechos de propiedad del siglo XIX» [10]. Resulta sorprendente, a la vista de la autoridad que el Estado estaba adquiriendo sobre el ciudadano en otras áreas de la vida social, que la educación siguiera siendo facultativa hasta 1880.

A un más bajo nivel de eminencia que Chadwick, los inspectores creados por las primeras Leyes de Fábricas desempeñaron un papel

---

[9] Chadwick no pensaba que él y sus compañeros pioneros de la función pública estuvieran construyendo un imperio, promoviendo sus propias políticas favoritas, cumpliendo sus propios (desinteresados) fines o trabajando en favor del (egoísta) interés de una burocracia al servicio de sí misma. Sinceramente sin duda, creía que estaban administrando neutralmente la ley y de este modo sirviendo al público. No entendió que en gran medida estaban construyendo la ley. De hecho, consideraba que atacar a un funcionario era como pegarle a una mujer —¡basándose presumiblemente la analogía en su común indefensión!

[10] Sir Ivor Jennings, *Party Politics*, 1962, vol. III, pág. 412.

en cierto modo análogo como puntas de lanza, al mismo tiempo, de la reforma social y del engrandecimiento del aparato del Estado. Al supervisar la observancia de las sucesivas leyes fabriles, siguieron encontrando nuevos problemas sociales para que el Estado los resolviera. Cuando estos problemas fueron a su vez abordados, descubrieron que como un subproducto fortuito habían aumentado asimismo su propia autoridad y el número de sus subordinados. De hecho, hubo una primera ola importante de expansión de los intereses del Estado y, paralelamente con ella, de su aparato, desde la Ley de Reforma de 1832 hasta 1848, como si pretendiera asegurarse la alianza de los nuevos votantes; luego siguió una relativa calma desde 1849 hasta 1859, coincidiendo con la década de reacción conservadora continental; y desde entonces un bullicio de creciente activismo.

Se ha estimado que durante el período que va desde 1850 hasta 1890 el número de empleados gubernamentales británicos creció en aproximadamente un 100 por ciento y, desde 1890 hasta 1950, en un 1.000 por ciento; el gasto público en el siglo XIX fue, por término medio, de alrededor del 13 por ciento del PNB, después de 1920 nunca bajó del 24 por ciento, después de 1946 nunca fue inferior al 36 por ciento y en nuestros días la señal está apenas por encima o por debajo de la mitad dependiendo de como contabilicemos el gasto público [11]. Se desconfía con razón de las series estadísticas referidas a períodos bastante largos porque su contexto corre el riesgo de cambiar en aspectos importantes. Por razones similares de contextos no comparables, las comparaciones estadísticas internacionales de la parte del PNB dedicada al consumo y las transferencias del sector público, debiera tratarse con cierta reserva. Con todo, aunque las cifras muestran enormes diferencias sea en la dimensión temporal o entre naciones, se puede al menos sacar sin peligro la modesta conclusión de que el gobierno en Inglaterra en el último siglo y medio se ha multiplicado varias veces, o que entre los principales países industrializados ningún gobierno deja tanta cantidad del PNB para fines privados como el japonés. Quizá sea conveniente en este punto recordar de nuevo la falta de entusiasmo por gobernar de Walpole y relacionarla con el hecho de que su gobierno disponía en total de 17.000 empleados, de los que cuatro quintas partes se dedicaban a tareas fiscales [12].

---

[11] Las estimaciones son las de G. K. Fry en su *The Growth of Government*, 1979, pág. 2.

[12] *Ibid.*, pág. 107.

No me ocuparé por segunda vez del irrefutable argumento dialéctico según el cual cuando en una situación de intereses de clase en conflicto el Estado se alinea con la clase trabajadora, está *realmente* alineándose con la clase capitalista, pues cualquiera que tenga bajo su mando al invencible adjetivo «real» debe ganar en cualquier controversia sobre esto, como sobre cualquier otra cosa. Simplemente apunto que en áreas de posible interés que el primitivo Estado inglés (el hanoveriano aún más resueltamente que el de sus predecesores los Estuardo) ignoró en gran parte, el Estado del siglo XIX entendió que la política pública desempeñaba un papel creciente que era al menos *prima facie* favorable a la mayoría, a los pobres y a los desvalidos. El tránsito desde la ausencia del Estado y su desinterés hasta su progresivo predominio tuvo consecuencias (en parte predecibles) para la libertad de contratar, la autonomía del capital y respecto a la forma en que el pueblo llegó a concebir su responsabilidad en relación con su propio destino.

Al menos en la primera parte del siglo el impulso anticapitalista del movimiento reformista no provino ciertamente de ningún cálculo inteligente por parte del Estado en el sentido de que hubiera más apoyo que ganar por la «izqueirda» que el que se perdería por la «derecha». En términos de la aritmética electoral anterior a 1832, éste habría sido un cálculo en todo caso dudoso. Hasta la reforma electoral de 1885, si no más adelante, el principal beneficio político de tomar partido por el obrero pobre se derivaba no de conseguir *sus* votos sino los de la clase media profesional progresista. La primera legislación favorable al trabajador agradaba sobre todo a la aristocracia rural y, además, a aquellos magnates que despreciaban el sucio dinero de los propietarios de fábrica y su desinterés por el bienestar de los obreros y sus familias. Sadler, Oastler y Ashley (lord Shaftesbury) estaban empapados de hostilidad justiciera hacia los fabricantes, y la Comisión de Sadler sobre Trabajo Infantil en las Fábricas de 1831-32 redactó uno de los más virulentos tratados antiindustriales jamás escritos.

La defensa capitalista fue inepta de modo característico. Con el paso del tiempo, a medida que la política estatal ayudaba a los pobres a expensas de los ricos, lo hacía tanto por ayudar a los pobres como por contentar a alguna tercera parte altruista o envidiosa —la inquieta clase media criada en el radicalismo filosófico (y en una o dos ocasiones, un cierto desmesuradamente influyente Master of Balliol). Aun cuando el amplio apoyo popular se convirtió en un objetivo reconocido y admitido más claramente, el Estado puede haber sido con frecuencia presio-

nado por la opinión articulada de las clases medias y altas más allá de lo que estaría justificado por la ventaja política tangible obtenida de cierta medida progresista. La «falsa conciencia», una aceptación fácil (rayana en la simpleza) de lo que la opinión *dice* acerca de los deberes de Estado en materia de justicia social, rara vez estuvo ausente de los pronósticos provisionales de pérdidas y ganancias políticas.

Quizá la más misteriosa característica de la relativamente rápida transformación del Estado georgiano cuasimínimo en la democracia victoriana de partidos, una adversaria del capital, que se dotó a sí misma de una burocracia autónoma (aunque en una medida más moderada de lo que lo hicieron otros muchos Estado que, por varias razones, eran para empezar más poderosos y autónomos), es el silencioso derrotismo con el que la clase capitalista, en vez de atraer la confianza de la ideología dominante de la época, como se suponía que ocurría, se sometió al papel de políticamente desahuciada, contentándose con ganar mucho dinero. Alemania tuvo a Humboldt, Francia tuvo a Tocqueville para concebir y expresar los pensamientos que se requerían urgentemente acerca de los límites convenientes del Estado y las ominosas implicaciones de la soberanía popular. Inglaterra sólo tuvo a Cobden, Bright y Herbert Spencer en este campo. Sus mayores pensadores, al seguir con la tradición utilitarista, prepararon de hecho los fundamentos ideológicos del Estado adversario. (La circunstancia histórica, que produjo el jacobinismo en Francia y la adulación del Estado-nación en Alemania, es verdad que fue mucho menos amable para el estatismo en Inglaterra, donde sus ideólogos tuvieron un camino difícil hasta más o menos el último tercio del siglo.) Mill, a pesar de sus resonantes frases en *On Liberty*, su desconfianza en el sufragio universal y su aversión hacia la invasión de la libertad por parte del gobierno popular, careció de doctrina para la limitación del Estado. Su pragmatismo lo arrastró fuertemente en la otra dirección. Para él, la intervención del Estado que supone la violación de libertades personales y (en la medida en que éstos son distintos) derechos de propiedad, siempre era mala, excepto cuando era buena. Fiel a su marcada veta utilitarista, se contentaba con juzgar las acciones del Estado «según sus méritos», caso por caso.

La impotencia doctrinal del interés capitalista queda muy bien aclarada mediante la evolución del derecho laboral. La ley inglesa sobre los sindicatos describió un círculo completo entre 1834 y 1906, desde la prohibición de las asociaciones hasta la limitación de la competencia tanto en la oferta como en la demanda de trabajo, para final-

mente legalizar las asociaciones para limitar la oferta y eximirlas asimismo de tener que cumplir los contratos cuando no fuera conveniente hacerlo. Más o menos el mismo efecto favorable para el obrero podría haberse conseguido por vías menos provocadoras. Uno podría haber pensado que se estaba reclamando la violación del principio de igualdad ante la ley del capital y el trabajo. A pesar de todo no había una doctrina capitalista de contraataque digna de consideración, ninguna apelación a los principios fundamentales, ni a las hasta entonces incontestadas verdades de la economía política.

El Estado inglés, dos veces casi desarmado *vis-à-vis* la sociedad civil en 1641 y 1688, recuperó su predominio sobre los intereses privados a lomos de la reforma social, llevando a cabo su transformación partidista anticapitalista provisional y gradualmente durante casi un siglo. En la Europa continental, la sociedad civil nunca desarmó al Estado que siguió siendo poderoso, en aparato de gobernación y capacidad represiva, aun donde se levantaba sobre pies de barro. El giro anticapitalista como medio de construir una base de consenso se produjo algo más tarde en estos países, pero se llevó a cabo más rápidamente. Los años que trazan la línea divisoria a partir de la cual el capitalismo se convirtió en un desahuciado político (aunque muy boyante desde el punto de vista financiero, llegando a ser socialmente aceptable y aun capaz, en el caso de eminencias como los hermanos Pereira, los James de Rothschilds, los Bleichröders o los J. P. Morgans, de inclinar al Estado a que sirviera a fines capitalistas), fueron alrededor de 1859 en Francia, 1862 en la Federación Alemana del Norte y 1900 en los Estados Unidos de América.

Fue aproximadamente en 1859 cuando Napoleón III, que se consideraba a sí mismo un hombre de la izquierda, empezó realmente a confiar en la Asamblea y a practicar los rudimentos de la democracia parlamentaria, e inmediatamente de un tipo particular: pues Guizot y Odilon Barrot habían abandonado la escena para ser reemplazados por hombres de la izquierda radical tales como Jules Favre, Jules Ferry y Gambetta, con el «despreciable Thiers» como único representante de una continuidad de tipo desgarbado con la monarquía burguesa. La huelga se legalizó en 1864 y en 1867 se estableció por ley un verdadero estatuto para los sindicatos con medidas accesorias que abarcaban desde las pensiones de los trabajadores al control del precio del pan, adoptando Napoleón III un compasivo interés en el fomento de los sindicatos. Coincidiendo tal vez fortuitamente con su cambio hacia la política de consenso, hizo gala de una sutil indiferen-

cia respecto al interés capitalista al abrir el hierro y el acero, la ingeniería y las industrias textiles francesas a la competencia frente a las más eficientes de Inglaterra y Bélgica. Compartiendo la ampliamente difundida ilusión de que una nación de tenderos pagará por un buen cambio en la política comercial con tanto apoyo político como necesitaba para sus ambiciones transalpinas, a finales de 1859 envió a Chevalier, un ex profesor de economía con las convicciones de libre comercio que tal vocación tiende a engendrar, a reunirse con Cobden en Londres; una hora tardaron los dos espíritus afines en negociar una reforma arancelaria liberal, para furiosa sorpresa tanto del Ministerio de Hacienda como de los industriales interesados. Aunque quizá de no más que anecdótico interés (cualquiera que esté mínimamente familiarizado con las negociaciones arancelarias al menos sonreirá con la historia), el incidente es característico del respeto que el Estado francés tuvo, entonces como siempre, por los intereses de sus industriales.

Otra faceta del Estado adversario que empezó a importar en el Segundo Imperio y llegó a ser muy importante en la Tercera República, fue la evolución autónoma de la burocracia. El funcionariado profesional francés, construido con las aportaciones de Colbert, Louvois, Machault, Maupeou y, sin solución de continuidad, por Napoleón, estaba al principio estrechamente vinculado a la propiedad y la empresa, tanto a causa de la negociabilidad y (en sus inicios) relativamente elevado valor de capital de los cargos, como por el doble papel que desempeñaron la mayoría de las dinastías de funcionarios en la administración real y en los principales intercambios capitalistas de la época, los contratos militares y los impuestos rurales. En la caída de la monarquía de julio en 1848, un régimen que tenía menos ambiciones que la mayoría de dominar a la sociedad, la administración civil era más poderosa que nunca, y, desde luego, más numerosa (Marx apuntó, como un elemento significativo de su caracterización del Segundo Imperio, que había 500.000 burócratas ahogando a la sociedad civil además de 500.000 soldados), pero ya apenas tenía inversión en la industria francesa y en general tenía escasas propiedades. La separación entre el capital y la burocracia se acentuó considerablemente en la Tercera República. Mientras que el estrato superior del funcionariado pertenecía ciertamente a las clases superiores (para indignación de Gambetta) y siguió siendo dinástico, la propiedad que tenía era principalmente en forma de *rentes,* y carecía de comprensión, así como de intereses comunes, con respecto al capitalismo empresarial.

Por otra parte, cuando en 1906 los emolumentos de un *député* casi se duplicaron, la profesión de legislador se hizo de la noche a la mañana bastante atractiva como forma de ganarse la vida. Hasta entonces, cualesquiera que fueren los antecedentes sociales y económicos del funcionariado, al menos por parte del legislativo, el capital, la industria y la tierra estaban fuertemente representados. Desde entonces, sin embargo, la república de *notables* se convirtió rápidamente en, por decirlo con la frecuentemente citada expresión de Thibaudet, una «república de profesores» que, a juzgar por los antecedentes ocupacionales de las sucesivas legislaturas francesas, ha permanecido desde entonces.

A diferencia de Francia, Alemania no tuvo su revolución «burguesa» (ni es del todo evidente cuán diferente habría sido su historia de haberla tenido). Ni tuvo su monarquía de julio, que animara a su burguesía a enriquecerse, aunque (pese a su tardío comienzo en torno al medio siglo) no dejaron de hacerlo así y todo. Bajo el romántico anticapitalismo de Federico Guillermo IV (esto es, hasta 1858), el Estado prusiano, aunque oponiéndose a las ideas nacional-liberales importadas de las cuencas del Rhin, por lo menos clarificó gran parte de la confusión administrativa y las inútiles interferencias que solían estorbar a la empresa. Este relativo liberalismo económico fue una (aunque menor) causa que permitió el incremento de nuevas empresas que caracterizó a la década de 1850. Cuando en 1862 Bismarck ganó el máximo poder, los nacional-liberales tuvieron definitivamente que desistir de toda esperanza seria de configurar la política estatal. Si no es demasiado tosco contemplarlos como el partido del capital, puede decirse que su comportamiento subsiguiente realmente significó la aceptación por parte del interés capitalista de un papel políticamente bastante subordinado.

Aprovechándose tanto directa como indirectamente de la obsesión de Guillermo I por el ejército, Bismarck aseguró que se diera prioridad absoluta a los asuntos pangermanos y exteriores, casi sin miramientos hacia la consiguiente carga fiscal sobre la industria. La explicación esquemática de su libertad de maniobra es, desde luego, su hábilmente gestionada tregua, a veces equivalente a una abierta alianza, con la corriente principal de los socialdemócratas. Una forma simple, pero no por esa razón equivocada, de comprensión de la política de Bismarck es que su extraordinariamente avanzada seguridad social y legislación social fue el precio que obligó a pagar al capital alemán, para disponer de la calma doméstica y el consenso que *él* necesi-

taba para la efectiva dedicación a *sus* objetivos prioritarios de política exterior. Esta última fue de relativa utilidad para la industria y las finanzas alemanas. Quizá más exactamente, la industria manufacturera alemana, encaramada técnica y comercialmente en la cresta de la ola, podía haber obtenido cierto beneficio de casi cualquier política exterior factible, de pasable competencia y continuidad, ya fuera activa o pasiva, con tal que produjera la unión aduanera alemana. Realmente no necesitaba más para prosperar. Conseguir mucho más que eso de la política exterior probablemente costara más de lo que valdría.

No obstante, la negociación fundamental de Bismarck con una parte vital de la izquierda socialista y las exigencias fiscales de su política exterior no fueron las únicas causas de que el Estado prusiano, y más tarde el Segundo Reich, le pusieran mala cara al capital. Otra razón fue el ascendiente intelectual que el socialismo de cátedra, *Kathersozialismus,* logró sobre algunos de los elementos más ambiciosos y esforzados de la administración civil, tanto a través de la educación formal como mediante la influencia de la investigación realizada dentro del *Verein für Sozialpolitik.* Si esta *Verein* fue más poderosa, y ganó influencia más pronto que los fabianos en Inglaterra, su mayor impacto inicial en la legislación y regulación fue en gran parte debido a la excelencia y libertad de acción política del funcionariado alemán. Disponía de una fuerte tradición, que se remontaba a Stein, de no sólo *servir* sino de realmente *definir, interpretar el bien del Estado,* y carecía de falsa modestia respecto a «ejecutar meramente» la voluntad de sus dirigentes políticos. Si recordamos, además, que tendían a tener poca o ninguna fortuna y sus raíces familiares se encontraban principalmente en el austero Este mientras que las de los capitalistas representativos estaban más al Oeste o al Norte, tenemos elementos suficientes para apreciar la relación adversaria del Reich con el capital en la era de sus mayores éxitos organizativos y técnicos. La ruptura con Rusia, la febril política exterior de Guillermo II y el choque con Francia e Inglaterra en 1914 fueron la culminación de medio siglo de elecciones políticas, ejecutadas al principio de manera racional y competente y progresivamente menos a medida que pasaba el tiempo, en el que los más estrictos intereses del capital alemán fueron sacrificados sin vacilar a la propia concepción del Estado de lo que era el bien nacional global. Esto se llevó a cabo con el apoyo del grueso de la socialdemocracia y el movimiento sindical.

La razón, si es que existiera una buena razón para intentar fechar con precisión los cambios históricos de dirección, para situar en el

acceso a la presidencia de Theodore Roosevelt el comienzo de la relación adversaria entre el gobierno norteamericano y el capital, es sobre todo que cualquier fecha anterior incluiría los años de McKinley en la Casa Blanca, casi la más obvia antítesis a la tesis que estoy proponiendo. El enfrentamiento de las candidaturas de McKinley y William Kennings Bryant fue la última ocasión en que el dinero sólo, contra todas las demás fuerzas, pudo conseguir que se eligiera a su candidato. Los años finales del siglo XIX vieron al poder ejecutivo del Estado depender del apoyo, de una forma nunca vista desde entonces, del interés capitalista más que del atractivo popular de su gestión pública. El color político de los dos mandatos de Theodore Roosevelt es todo un contraste. Sus hazañas antitrust, antiferrocarril y antiempresas de servicios públicos son tan grandes conforme a los criterios del pasado como insignificantes en comparación con los de sus sucesores. Puede ser cierto que su ladrido fuera más fiero que su mordisco, que la demagogia fuera su verdadero elemento más que su modesta hazaña, y que de hecho su administración representara menos una decantación populista y prosindical, menos una usurpación del revestimiento de los demócratas, de lo que pudiera juzgarse por sus fanfarronadas. No obstante, su ladrido fue a corto plazo quizá tan efectivo como podría haberlo sido cualquier mordisco, para poner distancia por medio entre él mismo y el gran capital a los ojos del público y para movilizar el apoyo nacional para sus objetivos.

Probablemente sea acertado decir que no ha habido nunca una administración americana que no confiara casi exclusivamente en el consenso para ser obedecida, a diferencia de algunos regímenes británicos y europeos que no confiaron en él o lo hicieron sólo un tanto. La administración de Lincoln, teniendo que asumir la minoría en la guerra civil, no podía haber conservado de otro modo el consenso de la mayoría (que es precisamente el argumento de Acton acerca de las potencialmente trágicas implicaciones de la democracia en una sociedad no homogénea). El consenso era o los votos o la influencia. Los paladines del pueblo tendían a confiar directamente en los votos. Otros confiaban ante todo en la influencia de aquellas concentraciones de poder privado, fueran hombres u organizaciones, que se sitúan entre el Estado y la masa amorfa de la ciudadanía y proveen de estructura a la sociedad [13]. La alternancia entre los dos tipos de organi-

[13] Leszek Kolakowski, el filósofo y eminente estudioso del pensamiento de Marx, mantiene que la sociedad civil no puede tener estructura sin propiedad privada de los

zación del consenso, la directa y la indirecta, solía desempeñar en gran parte el mismo papel en la vida política americana que desempeñaban (y desempeñan) la alternancia de tendencias ideológicamente marcadas, conservadores y progresistas, cristianos y laicos, los partidos monárquicos y republicanos en otras sociedades. Con Theodore Roosevelt acabó en los EE.UU. la alternancia en este sentido; subsisten dos partidos pero ambos se han convertido en paladines del pueblo. Si uno es menos adversario del capital y más partidario de utilizar la pura influencia que el otro, la diferencia no es sino de escaso grado, especialmente cuando la influencia no está ya correlacionada con el capital.

El ejemplo americano, en el que las desigualdades materiales fueron motivo durante un largo período de tiempo más de admiración que de resentimiento y la redistribución de rico a pobre y de rico a clase media sólo recientemente ha llegado a ser el instrumento central de construcción de consenso, resulta escasamente adecuado para clarificar la relación entre el consenso mediante voto y el consenso mediante influencia. Tomemos como ejemplo cualquier «país» que para empezar sea perfectamente represivo, digamos un campo de concentración. Para que funcione con éxito en función de los objetivos de su comandante, la lealtad o el apoyo de sus acobardados y demacrados habitantes es indiferente, no importa lo numerosos que sean; los de la menos numerosa banda de confidentes bien alimentados es relativamente más importante; y los del puñado de guardias bien armados es esencial. Aun si pudiera, no sería recomendable que el comandante del campo intentara atraerse a los prisioneros mediante la promesa de darles las raciones de los guardias. El subconjunto social del campo que contiene al comandante y a los guardias es esencialmente una pura democracia electoral en la que, con todos los guardias casi igualmente bien armados, el comandante debe encontrar el apoyo de una mayoría de ellos y lo que importa es el número (aun cuando no exista votación formal). Si se construyera un mayor subconjunto que incluyera a los confidentes, tendría que utilizarse la mayor influencia de los guardias para inclinar el «voto» de los confidentes y asegurar el consenso de su mayoría con la forma de llevar el campo del coman-

---

medios de producción (*Encounter*, enero 1981). Si es así, el impulso democrático (advertido por Tocqueville) a acabar con la estructura, evitar intermediarios y apelar al principio de un hombre un voto, y el impulso socialista a abolir la propiedad privada del capital, están más estrechamente relacionados de lo que parece.

dante. La amenaza implícita de arrojar a los disidentes a los prisioneros sería normalmente suficiente. Si, por alguna razón, hubiera que ampliar más el subconjunto democrático y la regla del consenso se extendiera a los prisioneros, tendrían que ser divididos y conseguirse el apoyo de una parte (si es que fuera posible) a cambio de prometerles las raciones de la otra parte. Cuanto menor fuera la influencia de los guardias y confidentes o menor uso pudieran hacer de ella, más se aproximaría el campo a una pura democracia electoral que otorga el consenso por el cómputo de individuos, con la mayoría consiguiendo las raciones de la minoría.

Parece que es una extraña confusión, y sufrida por muchos Estados no menos que por sus ciudadanos, querer disponer de un Estado que cuente con el consenso y que sea el Estado de todos, que permanezca por encima de las clases y los grupos de interés, no sometido a ningún grupo y que lleve a cabo imparcialmente su concepción del mayor bien para la sociedad.

Cuando el Estado toma partido, no sólo está construyendo la requerida base de consenso. Quizá inconsciente e involuntariamente está también «aprendiendo al hacerlo». Con cada medida que toma para favorecer a un ciudadano o a un grupo de ciudadanos, cambiar el sistema de recompensas y obligaciones que se derivan de la costumbre anterior o de los contratos voluntarios, cambiar los acuerdos económicos y sociales que prevalecerían a no ser por su intervención, adquiere más conocimiento de los asuntos de sus ciudadanos, un mejor y mayor aparato administrativo y, por tanto, una creciente capacidad de imaginar y llevar a cabo más medidas. De esta forma se enlazan dos canales de causación imprevista, y acaban por formar un circuito autosostenido. El uno lleva de la intervención a la capacidad para intervenir, como el trabajo físico lleva a aumentar la musculatura. El otro lleva de un mayor aparato estatal a un equilibrio alterado de intereses en la sociedad, volcado a favor de más intervención estatal; pues mediante el autoengrandecimiento el Estado aumenta la base electoral activista.

Estos canales funcionan *dentro* del aparato estatal y no *entre* él y la sociedad civil. Otro circuito y probablemente más poderoso se extiende desde los beneficios estatales hasta la situación de dependencia o adicción *dentro* de la sociedad civil, que exige más beneficios. Es más fácil comprender la mecánica de tales circuitos que confiar en su estabilidad, en la capacidad última de sus reguladores internos para impedir que se descontrolen.

Licencia para remendar

El utilitarismo favorece al gobierno activista principalmente porque está construido para ignorar toda clase de razones para moverse lentamente.

Enjuiciar las cosas por sus méritos con una mente abierta atrae fatalmente a las mentes abiertas.

Sería ahistórico dar a entender que el Estado hará en general todo aquello que asegure de la manera más eficiente su supervivencia política y el cumplimiento de todos los demás fines que pueda tener. Por el contrario, tiende, repetidas veces, a escoger medios relativamente ineficientes para sus fines, e incluso a retrasar o dificultar su consecución, pues sus posibles elecciones están hasta cierto punto preestablecidas para ello por el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo y el lugar. No puede, sin poner en peligro la con frecuencia delicada mezcla de represión, consenso y legitimidad que en el peor de los casos trata de mantener y en el mejor consolidar, recurrir a acciones para las cuales no tiene autorización ideológica.

Al mismo tiempo, en una de las secuencias del huevo y la gallina que parecen gobernar gran parte de la vida social, la ideología facilitará providencialmente antes o después la autorización para emprender precisamente el tipo de acción que necesita el Estado. Así, cuando hablamos de «una idea cuyo tiempo ha llegado» (el desarrollo de la «base» que produce la correspondiente «ideología dominante»), debemos también tener *in mente* la igualmente interesante versión inversa, esto es, que el tiempo ha llegado porque lo ha provocado la idea (la «superestructura» que efectúa el correspondiente desarrollo de la «base»). Se ofrece este preliminar para poner en perspectiva las recíprocas relaciones entre el Estado adversario y el utilitarismo.

Es práctica bastante convencional discernir tres etapas en la evolución de las funciones del Estado (aunque se las contempla más como etapas heurísticas que como históricas, de tiempo real). En la primera, un Estado vagamente hobbesiano resuelve un básico dilema de los prisioneros haciendo respetar la vida y la propiedad, considerándose que tal respeto incluye asimismo la protección frente a cualquier Estado extranjero. Cuando se maneja la teoría política como si fuera económica, tal primera etapa estatal puede asimilarse a la empresa monopolista de producto único que fabrica un bien público,

por ejemplo «orden». La segunda o el tipo benthamista de Estado se parecería a una empresa de múltiples productos que proporciona una diversificada gama de bienes y servicios cuya lucrativa producción de libre empresa tiene que habérselas con algunos dilemas de los prisioneros o al menos con un problema de «viajero sin billete» o «gorrón» *(free-rider)*, y consiguientemente requiere la coerción para cubrir sus costes. (Se da por supuesto que los acuerdos voluntarios carentes de coerción producirían sustitutos lejanos, o cantidades diferentes, posiblemente menores, de sustitutos cercanos de tales productos.) Qué bienes o servicios adicionales producirá el Estado, o de qué funciones adicionales se encargaría, *ha de decidirse por sus méritos.* En la tercera etapa de la evolución de sus funciones, el Estado se encargará de producir la gama de bienes públicos de este modo seleccionados *y también* la justicia social.

No existe entre estas etapas una línea divisoria tal como la que existe entre el estado de naturaleza y el Estado. Cada etapa contiene a todas las «precedentes» y es reconocible por el acceso a un tipo de función sin el abandono de las demás. Cuando el saldo de ventaja política en la búsqueda de consenso es favorable a que el Estado restrinja las horas de trabajo en las fábricas y establezca normas de seguridad, proporcione señales de tráfico, faros y controles de tráfico aéreo, construya alcantarillas, inspeccione mataderos, obligue a los viajeros a vacunarse, dirija escuelas y obligue a los padres a hacer que sus hijos asistan a ellas, enseñe a los campesinos a cultivar la tierra y a los escultores a esculpir, cambie una práctica, reforme una costumbre, imponga una pauta, la autorización para estas asistemáticas mejoras le es facilitada por la doctrina utilitarista. Su funcionamiento, ya a menudo un hábito inconsciente de pensamiento, se comprende mejor como un tipo de argumento de dos tiempos, cuyo primer tiempo es un rechazo del conservadurismo *a priori*, una implícita denegación de que los acuerdos existentes contengan presunción alguna en su propio favor. Los utilitaristas razonan, por recuperar una de las perlas que Michael Oakeshott tiene la generosa costumbre de arrojar ante sus lectores,

> como si los acuerdos fueran deseados
> nada más que para ser enmendados [14],

---

[14] Michael Oakeshott, «Political Education», en Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, 1965, pág. 2.

como si todo *pudiera* y *debiera* ser contemplado con una mente abierta, con idea de decidir si hay que repararlo o no.

El segundo tiempo del argumento (que podría formularse de manera que subsuma al primero) [15] es que las acciones son buenas si son buenas sus consecuencias. (La «actuación utilitarista» conduce abiertamente a este resultado, la «regla utilitarista» indirectamente.) Consiguientemente, debemos alterar cualquier acuerdo que pudiera ser mejorado de esa manera. Pese a su reputación no intervencionista, ésta fue precisamente la postura de J. S. Mill. Consideraba que una desviación del *laissez faire* que implicara un «innecesario incremento» en el poder del gobierno era un «mal seguro» a menos que fuera requerido por «algún importante bien» —más importante que el mal al objeto de que el saldo de consecuencias buenas y malas fuera bueno—. Al menos tuvo la virtud de explicitar que la formulación general del argumento en favor del remiendo debe prever la compensación de una posible consecuencia mala (aunque sólo fuera como una «caja vacía»), una formulación que convierte a la defensa de la reforma de un acuerdo en una tarea algo más exigente, pues la buena consecuencia tenía por tanto que ser muy buena. Enjuiciar las acciones por sus consecuencias es una regla difícil y extraña, como se comprende fácilmente mediante la consideración de la naturaleza intrínseca de las consecuencias. Si no sabemos qué consecuencias traerá una acción, la regla significa que no podemos distinguir una buena acción de una mala hasta *después de que* sus consecuencias se hayan producido a su debido tiempo. Aparte de las absurdas implicaciones morales, semejante interpretación convierte a la doctrina en algo bastante inútil. Por otra parte, si sabemos, o incluso creemos que sabemos, «con certeza» cuáles son las consecuencias, lo hacemos porque pensamos que deben seguirse de modo seguro, de manera predecible de la acción concreta. Si es así, son funcionalmente inseparables de ella, como lo es la muerte de la decapitación. En tal caso, si fuéramos a decir «esta acción es buena porque su consecuencia es buena», realmente no estaríamos diciendo nada más que la acción es buena porque, considerada como un todo, es buena. Esto sería equivalente a recomendar aquellas reformas que mejoraran los acuerdos —una regla completamente vacía.

---

[15] Por ejemplo, podría estipularse que ningún acuerdo debe repararse a no ser que la ganancia de utilidad producida al hacerlo sea mayor que la pérdida, si la hubiere, acarreada por el acto de reparación, cuya utilidad incluiría el valor que se puede atribuir *a la mera no perturbación* de un acuerdo existente además de su utilidad en el sentido habitual, más restringido.

Sin embargo, el utilitarismo no nos permite considerar que una acción (por ejemplo dar limosnas) es buena si su consecuencia (el mendigo se emborracha con el dinero y es atropellado por un coche que pasa) es mala. A la inversa, para aprobar una acción nos exige que aprobemos su consecuencia. Entre los casos límites de no conocer la consecuencia en absoluto y de conocerla con seguridad, se sitúa la enorme extensión de problemas en los que el utilitarismo está estrechamente relacionado con cuestiones de previsión imperfecta. En toda esta área, las políticas *parecen* tener diversas *cadenas alternativas de consecuencias (ex ante)*, aunque sólo pueda materializarse una de las cadenas alternativas *(ex post)*. Las consecuencias *ex ante* muestran probabilidades mayores o menores. De este modo la verdadera guía para la acción política no es ya «maximizar la utilidad», sino «maximizar el valor esperado de utilidad». Sin embargo, en cuanto decimos esto, se desencadena una avalancha de problemas, cada uno de los cuales resulta insoluble excepto por medio del *recurso a la autoridad.*

Cada consecuencia alternativa puede perfectamente tener diferentes probabilidades para diferentes personas. A su vez, estas personas pueden ser *a*) bien o mal informadas y *b*) astutas o estúpidas para convertir esa información cuando la tengan en una valoración de probabilidad. Dada la naturaleza (bayesiana) de la probabilidad en cuestión, ¿tiene algún sentido decir que emplean una valoración de probabilidad *equivocada* para la estimación de consecuencias dudosas?

Por otra parte, parece difícil aceptar que una política debiera juzgarse en función de las valoraciones de probabilidad posiblemente malinformadas, ilusorias, ingenuas o sesgadas de las personas que van a disfrutar o padecer sus consecuencias. ¿Qué ocurre si han sido engañadas por la propaganda? Y si varias personas están afectadas por una política, ¿cuál de las probabilidades subjetivas ha de utilizarse para valorar las consecuencias alternativas? ¿Debería cada individuo valorar la consecuencia *para él* por medio de *su* valoración de probabilidad? Resulta evidentemente tentador descartar algunos de estos juicios probabilísticos, retener el «mejor» o calcular un promedio ponderado de los mejores y utilizarlo en la maximización de la utilidad esperada [16]. Quienquiera que tenga autoridad para escoger el

[16] Frank Hahn, «On Some Difficulties of the Utilitarian Economics», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond,* 1982, págs. 195-198, tiene una especialmente lúcida exposición de esta cuestión. Cf. asimismo P. J. Hammond, «Utilitarianism, Uncertainty and Information», en el mismo volumen.

«mejor» juicio, o el método para calcular uno compuesto, está efectivamente escogiendo de manera implícita el suyo propio.

Además, como cada consecuencia alternativa es capaz de afectar a varias personas, «la maximización de la utilidad esperada» sería una regla inútil aun cuando los problemas que plantea el uso del término «esperada» se considerara que habrían de resolverse mediante el recurso a la autoridad. El significado de «utilidad», asimismo, debe resolverse de modo que se acuerde que representa una suma total (cualquier otro método más débil de jerarquización no duraría mucho) de las utilidades de todas las personas susceptibles de ser afectadas. En el lenguaje de los especialistas, debe ser una utilidad «social», interpersonalmente integrada. La integración interpersonal de la utilidad no es menos problemática que la probabilidad interpersonal. En la siguiente sección se desarrollan algunos de sus aspectos con objeto de mostrar que dependen, asimismo, de la autoridad para su resolución.

Cuando Bentham en el *Fragmento sobre el Gobierno* definía «la medida de lo correcto o incorrecto» como la felicidad del mayor número, estaba evidentemente haciendo un discurso no sobre lo que fuera éticamente correcto sino sobre cómo escoger entre una acción y otra en el ámbito mundano de los asuntos de legislación y gobierno, y si es difícil sostener tal distinción una vez sometida a examen, es algo en lo que los hombres con sentido práctico fácilmente incurren. (Aunque quizá no lo excuse, podemos asimismo recordar que Bentham escribió el *Fragmento* con objeto en gran parte de combatir la doctrina de Blackstone de la inacción legislativa, que consideraba como una apología de la complacencia y la pereza.)

La prescripción utilitarista, pues, que el Estado y sus principales servidores hicieron suya, era investigar los acuerdos existentes, informar de ellos al Parlamento y a la opinión pública, y preparar reformas de las que se seguirían consecuencias buenas. El cambio propuesto sería o bien aquel para el que la «demanda efectiva» fuera ya perceptible (aunque no siempre o principalmente por parte de los probables beneficiarios), o bien aquel para el que tal demanda pudiera generarse. Parecería que a medida que los gobiernos vinieron a contar más con el apoyo popular (en Inglaterra en el último tercio del siglo XIX), se hicieron más complacientes en estimular las demandas de cambio en vez de dejar que los perros dormidos siguieran durmiendo. (Ni el Estado completamente represivo ni el plenamente legítimo tienen interés racional alguno en despertar a los perros que duermen.)

El enfoque de perfeccionamiento por etapas, que pasa revista incesantemente a los acuerdos de la sociedad, encuentra algunos que podrían ser provechosamente «enmendados», gana apoyos primero *para* la enmienda y luego *desde* la enmienda y, con renovada firmeza, procede al paso siguiente, está, en su caso, construido a propósito para aislar las consecuencias inmediatas de cada acción de las consecuencias acumulativas de una serie de ellas[17]. Aunque la suma de los árboles sea el bosque, el enfoque árbol por árbol es notorio por su sesgo intrínseco a perder de vista el bosque. Uno de los peligros de enjuiciar las acciones por sus consecuencias consiste en que éstas, adecuadamente consideradas, forman una cadena virtualmente inacabable, la mayor parte de cuyos eslabones se extienden hacia un indefinido futuro. En la sociedad humana, quizá aún más desesperanzadamente que en universos menos laberínticos, las consecuencias *últimas* son en general incognoscibles. En esto estriba la inocencia, tan conmovedora como peligrosa, del criterio utilitarista de defensa del gobierno activo.

Consideremos, en este contexto, el mandato de manual respecto a la acción del Estado en relación con las «externalidades»: «La presencia de externalidades *no* justifica automáticamente la intervención gubernamental. Solamente una *comparación explícita de beneficios y costes* puede proporcionar bases razonables para una tal decisión.»[18] La afirmación es impecablemente cauta y conciliadora. ¿Qué podría ser más inocuo, más intachable que abstenerse de intervenir a menos que la comparación coste-beneficio sea favorable? No obstante trata al equilibrio de beneficios y costes, buenas y malas consecuencias, como si el estatus lógico de tal equilibrio fuera una cuestión resuelta, como si fuera técnicamente quizá exigente, pero filosóficamente sencilla. Sin embargo, los costes y beneficios se prolongan hacia el futuro (problemas de predecibilidad) y los beneficios no corresponden normalmente o exclusivamente a las mismas personas que soportan los costes (problemas de externalidad). Por consiguiente, el equilibrio

[17] Es justo recordar al lector que sir Karl Popper, en su *Miseria del historicismo*, 2.ª ed., 1960 [trad. cast., Alianza], aprueba la «ingeniería social» por etapas (al menos como opuesta a la de gran escala) sobre la base de que el enfoque por etapas permite estar «siempre ojo avizor respecto a las inevitables consecuencias no deseadas» (pág. 67). Estar ojo avizor es ciertamente la actitud adecuada. Es efectiva cuando las consecuencias son fáciles de identificar y rápidas en aparecer; no cuando no lo son.

[18] William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, 2.ª ed, 1965, pág. 29.

depende intrínsecamente tanto de la *previsión* como de las *comparaciones interpersonales*. Tratarlo como una cuestión pragmática de análisis fáctico, de información y medición, es considerar tácitamente a las cuestiones anteriores y mucho más importantes como si hubieran sido de algún modo, en algún lugar, resueltas. Sólo que no lo han sido.

Si resulta tan deseable como imposible prever todas o las últimas consecuencias de las acciones que se llevan a cabo sobre cuestiones sociales complejas, mientras que las consecuencias próximas se exponen en un lúcido fragmento de análisis explícito de costes-beneficios, se prejuzga el resultado de los argumentos por su formulación. La defensa de la actuación se realiza con el lenguaje de la argumentación racional por parte de mentes abiertas hacia mentes abiertas. Si se descubre que las buenas consecuencias visibles tienen mayor peso que las malas visibles, es la razón en sí misma la que exige la «intervención reformadora». La oposición a ella dispone de pocos hechos precisos, de escaso conocimiento positivo para argumentar en contra. Se reduce a premoniciones desasosegadas, vagas suposiciones de efectos colaterales indirectos, oscuras murmuraciones acerca de la indefinida amenaza de la omnipresencia estatal, progresivo colectivismo y ¿adónde vamos a llegar con todo esto? Su argumentación, en definitiva, habrá de soportar las odiosas etiquetas de oscurantista, políticamente supersticiosa e irracionalmente prejuiciada. De este modo, la oveja utilitarista de mente abierta será separada de la cabra intuicionista por las escisiones progresista-conservador, racional-instintivo, articulado-desarticulado.

Estas son las consecuencias bastante involuntarias y ligeramente absurdas de que el Estado necesite, en su caso, una licencia para remendar, una justificación racional para acumular por etapas votos e influencia. No obstante, proporcionan una posible respuesta (aunque quepan otras) al rompecabezas de por qué, durante los dos últimos siglos o así, la mayoría de la gente muy inteligente que tiene una mente abierta (o al menos ha sido educada para tenerla), se ha sentido más cómoda en la izquierda política, aunque sea fácil pensar en algunas razones *a priori* por las que hubieran podido preferir en cambio congregarse en la derecha.

Una lección relevante sobre los efectos involuntarios e imprevistos es el destino del propio Bentham. Se propuso suministrar un estatuto en favor del individualismo, y combatió en nombre de la libertad contra una perezosa, oscurantista y, en su opinión, despótica

burocracia oficial (que le consideraba a él como un chiflado y un pesado). Incluso Dicey, para quien el período que va desde el *Reform Bill* hasta aproximadamente 1870 era todavía la fase del benthanismo *y* el individualismo, denomina el último tercio del siglo la fase del colectivismo y elabora un capítulo titulado «La deuda del colectivismo con el benthamismo» [19]. Incontestablemente, al menos en los países de habla inglesa, Bentham tiene más derecho que los padres fundadores del socialismo a ser considerado el progenitor intelectual del progreso (tan indirecto y oculto como involuntaria fue su paternidad) hacia el capitalismo estatal.

La argumentación intelectual en pro del utilitarismo político se basa en dos principios. El primero se extiende longitudinalmente y vincula la acción presente con las consecuencias futuras: es el supuesto de suficiente predecibilidad. Como cuestión de juicio político cotidiano, la suposición de predecibilidad tiende a ser reemplazada por la simple exclusión del largo plazo. En la práctica se atiende sólo a las consecuencias próximas fácilmente visibles («una semana es mucho tiempo en política»). Por supuesto, si el futuro no importa, da lo mismo olvidarse de él que tener previsión perfecta *y* ocuparse de él. El segundo principio es perpendicular al primero: permite que la utilidad de una persona se contrapese con la de otra persona. A este equilibrio debemos atender ahora.

La preferencia revelada de los gobiernos

Para determinar la mejor acción pública las comparaciones interpersonales de utilidad no se distinguen nada del gobierno «que revela su preferencia» por algunos de sus ciudadanos.

Cuando el Estado no puede contentar a todos, escogerá a quien le resulte mejor contentar.

Aunque derivar la bondad de una acción de la de sus consecuencias es el rasgo característico que sitúa al utilitarismo aparte de las filosofías morales explícitamente intuicionistas, yo sostendría que incluso este apartamiento es sólo virtual y que a fin de cuentas el utilitarismo es deglutido por el intuicionismo. Las fases de esta argu-

---

[19] A. V. Dicey, *Lectures of the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, 1905.

mentación conducen una vez más al ámbito de las consecuencias no deseadas. La prioridad nominal acordada a los valores individuales lleva, a través de la subordinación de la menor utilidad de ciertas personas respecto a la mayor utilidad de otras, al *ejercicio de la «intuición» estatal para comparar utilidades,* y al aumento del poder estatal.

Definir las buenas acciones como aquellas que tienen buenas consecuencias difiere la cuestión y la traslada a la de ¿qué consecuencia es buena? La respuesta usual es en parte inservible: la palabra útil tiene connotaciones pedestres, mundanas y estrechamente hedonistas que indican un sistema de valores carente de nobleza, belleza, altruismo y trascendencia. Ciertos utilitaristas, no menos que el propio Bentham, tienen la culpa por permitir la entrada de esta falsa comprensión en los libros de texto. Sin embargo, en sentido estricto debiera descartarse. De forma adecuadamente general, el utilitarismo nos dice que consideremos como buena a una consecuencia si gusta, sin importar que sea «parchís o poesía» y sin importar por qué; ciertamente no con carácter exclusivo, y acaso no en absoluto, porque sea útil. La consecuencia que nos gusta es sinónimo de la satisfacción de un deseo, así como del cumplimiento de un fin, y es «la medida de lo correcto y lo incorrecto». El ciudadano cuyo gusto, deseo o fin cualifica a una consecuencia es siempre el individuo. Los argumentos que apuntan al bien de la familia, el grupo, la clase o la totalidad social deben primero satisfacer de algún modo criterios individuales —tienen que derivarse de los diversos bienes de las personas que componen esas entidades—. La persona individual es soberana en sus simpatías y antipatías. Nadie escoge por él sus fines y nadie tiene capacidad para discutir sus gustos (aunque muchos utilitaristas elijan restringir el dominio de la utilidad, postulando al efecto que los fines deben ser dignos del hombre racional y moral). Por otra parte, como es claramente posible que a los individuos les gusten la libertad, la justicia o, si vamos a eso, la gracia divina, su consecución es fértil en utilidad en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, la comida y el lugar en que cobijarse. Es posible, por consiguiente, considerar a la utilidad como una resultante homogénea, un índice general de consecución de fines en el que se sintetice su pluralidad de alguna manera no especificada en la mente individual. Tal criterio presupone que no hay prioridades absolutas, que para cada persona cada uno de sus fines es continuo, y que trozos adecuadamente pequeños de ellos pueden en cierta proporción intercambiarse por trozos de cualquier otro fin. Aunque conveniente, este tratamiento es algo arbitrario y posi-

blemente erróneo. Además, combinar fines tales como la libertad y la justicia en un índice de utilidad universal haría desaparecer algunas de las importantes cuestiones que la teoría política quiere plantear.

(Con la presuntuosidad que a veces hace al lenguaje de las ciencias sociales tan fastidioso, «gusto» es invariablemente transformado en su derivado «preferencia». Los textos sobre «elección social» suelen hablar de preferir, aun cuando ello *no* signifique gustar *más*. Este tratamiento es ya un *fait accompli* y me conformaré con él en la medida en que no tenga también que decir «mejores» cuando quiero decir «buenos». Si bien sería un alivio que la práctica aceptada no nos obligara a emplear el comparativo donde el simple afirmativo sería suficiente.)

Con frecuencia, las acciones privadas y casi siempre las públicas tienen consecuencias para diversas personas, de modo típico para sociedades enteras. Ya que la unidad de referencia es el individuo, la medida del bien de las acciones es la *suma algebraica* de las utilidades que hagan corresponder a cada uno de los individuos a los que afecten. (Las graduaciones más imprecisas del bien sólo pueden servir para objetivos muy limitados.) En otras palabras, nos estamos refiriendo a la suma de utilidades ganadas por los ganadores *menos* las perdidas por los perdedores. Si el bien público ha de maximizarse, la elección entre políticas públicas mutuamente excluyentes debe favorecer a la que cause la mayor utilidad positiva neta. ¿Cómo la distinguimos?

Los dos casos fáciles, en los que simplemente podemos preguntar a todos los interesados y aceptar sus respuestas (u observar lo que hacen con objeto de interpretar las preferencias que revelan), son las elecciones basadas en la unanimidad y en el criterio de superioridad de Pareto; en este último caso, al menos uno de los interesados prefiere (las consecuencias de) la política *A* y ninguno prefiere la política *B*. En todos los demás casos la elección, sea la que fuere, puede discutirse *o bien* porque algunos de los interesados optarían por *A* y otros por *B o bien* —supuesto doblemente abierto a la discusión y más realista como descripción de la vida política— porque *no hay manera de consultar con fiabilidad* a todos ni siquiera sobre las elecciones más importantes que les puedan afectar, ni de hacer que cada persona revele su preferencia de otras formas convincentes. Permítaseme de paso enfatizar de nuevo que la unidad de referencia sigue siendo el individuo; únicamente él tiene deseos que satisfacer y por tanto preferencias que revelar.

Para enviar al utilitarismo como doctrina política a la *oubliette* podemos adoptar la postura de que las disputas que surgen de puntos de vista contrapuestos acerca del saldo neto de utilidad exigen la fuerza para poner orden, pues no hay medios intelectualmente más aceptables para resolverlas. Consiguientemente, a menos que se acuerde alguna otra doctrina para justificar su toma de partido, el Estado debe *hacer todo lo posible para evitar ponerse a sí mismo en una posición* en la que *deba* hacer elecciones que gusten a algunos de sus ciudadanos y disgusten a otros. Este hacer todo lo posible es, desde luego, la postura del Estado capitalista que hemos obtenido, desde premisas muy diferentes, en el capítulo 1 (págs. 41-44).

Por el contrario, el Estado adversario necesita ocasiones para tomar partido, para reducir las satisfacciones de alguna gente, pues esta es la moneda disponible con la que comprar el apoyo de otros. En la medida en que la política del Estado y la ideología dominante deben avanzar más o menos al mismo ritmo, el dejar caer al utilitarismo en la *oubliette* podría haber temporalmente aislado al Estado democrático, para ser eventualmente rescatado por el surgimiento de doctrinas sustitutorias. No está del todo claro que esto haya, de hecho, sucedido. Muchas tendencias del pensamiento político, aunque declarando haber roto con el utilitarismo, razonan mediante lo que equivale a todos los efectos al cálculo utilitarista. Quizá sólo los socialistas verdaderamente cualificados (que no se ocupan de las satisfacciones), son «utilitaristas secretos» no inconscientes. Muchos liberales (en el sentido americano), si no la mayoría, abjuran de las comparaciones interpersonales, y sin embargo son partidarios de las acciones de maximización de utilidad por parte del Estado sobre bases quintaesencialmente interpersonales.

La visión intransigente de las comparaciones interpersonales que negaría el menor espacio al utilitarismo político, estriba en que sumar el tranquilo contento de un hombre a la exuberante alegría de otro, restar las lágrimas de una mujer de la sonrisa de otra es un absurdo conceptual que no resistirá examen alguno, sino que, una vez afirmado, se derrumba por sí mismo. Cuando los niños aprenden que no deben tratar de sumar peras y manzanas, ¿cómo pueden los adultos creer que, aunque se lleven a cabo de manera suficientemente cuidadosa y se apoyen en la moderna investigación social, tales operaciones pueden servir como guía de la conducta deseable del Estado, de lo que todavía se denomina afectuosamente «elección *social*»?

Elie Halévy descubrió una reveladora confesión privada realizada

por el propio Bentham en sus escritos personales acerca de la honestidad del procedimiento. Tristemente, declara Bentham: «Es inútil hablar de cantidades a sumar que después de la suma continuarán como antes, la felicidad de un hombre nunca será igual que la felicidad de otro... *también podrías pretender* sumar veinte manzanas a veinte peras... esta adicionalidad de la felicidad de diferentes ciudadanos... es un postulado *sin cuya ayuda todo el razonamiento práctico se queda parado.*» [20] Resulta gracioso que estuviera dispuesto admitir *tanto* que el «postulado de adicionalidad» es una debilidad lógica *como* que no podía hacer nada sin él. Esto pudo haberle llevado a hacer una pausa y reflexionar sobre la honestidad u otros aspectos del «razonamiento práctico» que deseaba promover. No obstante, en ningún caso podía permitir que «el razonamiento práctico se quedara parado». El aceptó el fingimiento, el oportunismo intelectual *«pour les besoins de la cause»*, más bien a la manera del cura ateo o el historiador progresista.

Reconocer que las utilidades de diferentes personas son inconmensurables, de manera que la utilidad, la felicidad, el bienestar no pueden ser interpersonalmente integrados significa, al mismo tiempo, una admisión de que las actuaciones de la ciencia social con premisas utilitaristas no pueden ser invocadas para validar pretensiones de que una política sea «objetivamente» superior a otra (excepto en el raro y políticamente casi insignificante caso de la «superioridad de Pareto»). El utilitarismo se hace pues ideológicamente inútil. Si las políticas todavía necesitan una defensa intelectual rigurosa, tienen que plantearse desde algún otro esquema doctrinal menos acomodaticio y menos seductor.

Contra esta posición intransigente pueden percibirse tres posturas rehabilitadoras de las comparaciones interpersonales. Cada una está asociada con los nombres de varios teóricos distinguidos, algunos de los cuales están de hecho situados en más de una posición. Tan arbitrario es reducirlos a una simple postura como demarcar nítidamente una postura de la otra. En parte por esta razón, y en parte para evitar ofender por medio de lo que pueden ser poco más que cápsulas vulgarizadoras inadecuadas para contener la totalidad de un tratamiento sutil y complejo, me abstendré de atribuir posiciones específicas a autores concretos. El lector informado juzgará si la *roman à clef* resul-

---

[20] Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, pág. 495, citado por lord Robbins, *Politics and Economics*, 1963, pág. 15, cursivas mías.

tante representa con imparcialidad a los ligeramente disfrazados personajes reales implicados.

Una postura que devuelve al utilitarismo su papel de enjuiciamiento de la política es que las comparaciones interpersonales son evidentemente posibles puesto que estamos haciéndolas todo el tiempo. Sólo si negáramos a «las demás mentes» podríamos excluir las comparaciones entre ellas. El hábito lingüístico cotidiano prueba la legitimidad lógica de afirmaciones tales como «*A es más feliz que B*» (nivel comparativo) y, si es realmente necesario, presumiblemente también «*A* es más feliz que *B*, pero por menos de lo que *B* es más feliz que *C*» (comparación diferencial). Sin embargo, se deja un cierto grado de libertad a la interpretación, lo cual vicia a este enfoque. Estas afirmaciones cotidianas pueden, por lo que todas sus formulaciones nos dicen, referirse tanto a hechos (*A* es más alto que *B*) como a opiniones, a gustos o a ambos (*A* es más guapo que *B*). Respecto a esto último, es un hábito lingüístico inútil alegar que las comparaciones interpersonales son «posibles» (no hieren el oído), porque no son las comparaciones que los utilitaristas necesitan para proporcionar apoyo «científico» a las políticas. Una ambigüedad igualmente crucial envuelve a la pieza de testimonio lingüístico que suele invocarse en apoyo directo de las políticas redistributivas: «un dólar significa más para *B* que para *A*». Si la afirmación significa que la utilidad aumentativa de un dólar para *B* es mayor de lo que lo es para *A*, bien está. Hemos comparado con éxito las cantidades de utilidades de dos personas. Si significa que un dólar afecta a la utilidad de *B* más que a la de *A*, simplemente hemos comparado el cambio *relativo* en la utilidad de *B* («ha sido enormemente aumentada») y en la de *A* («no ha cambiado tanto»), sin haber dicho nada acerca de que el cambio de utilidad de *B* sea *absolutamente* mayor o menor que el de *A* (esto es, sin demostrar que las utilidades de dos personas *sean* medibles, susceptibles de expresarse en términos de alguna utilidad «social» común homogénea).

Otra postura integracionista se encara con la cuestión de la heterogeneidad de manera frontal, mediante la proposición de lo que denomino *convenciones* para desembarazarse de ella, un tanto como si Bentham hubiera anunciado que iba a considerarse libre de llamar fruta tanto a las manzanas como a las peras y de realizar sumas y restas en términos de «unidades de fruta». Estas convenciones pueden considerarse como no empíricas, como postulados no verificables introducidos para redondear un círculo de argumentación no empírica. Es, por ejemplo, como decir que las utilidades de las personas «iso-

mórficas», que son idénticas en todo excepto en una variable (por ejemplo, renta, o edad) pueden ser tratadas como cantidades homogéneas, y más adelante proponer tratar a ciertas poblaciones como isomórficas para ciertos fines. Una convención diferente nos permitiría considerar a la utilidad de cada uno como inextricablemente relacionada con la de todos los demás *vía* relación de «simpatía extendida». Otro enfoque convierte (más o menos) las funciones de utilidad de diferentes personas en transformaciones lineales de una misma y única función, eliminando de los parámetros de las preferencias todo lo que las hace diferentes, y volviendo a poner las diferencias «en los objetos de las preferencias». Hay también una propuesta (que personalmente encuentro encantadora) de poner en el lugar de las verdaderas preferencias de la gente a las preferencias «morales» que tendrían si todos ellos se identificaran con el individuo representativo de la sociedad. Una convención análoga es considerar a las diferentes personas como «yoes alternativos» del observador.

Estas convenciones y otras afines son *an sich* alternativas inocuas y aceptables de lo que *sería suficiente* para legitimar la integración de las utilidades, felicidades o bienestares de personas diferentes. Pueden parafrasearse como si rezaran: «Los bienestares de diferentes individuos pueden agregarse en una función de bienestar social si nos ponemos de acuerdo en considerar que no son diferentes individuos.» Convenciones tales bien pueden imponer el acuerdo como la condición suficiente que *haría* legítima la suma de utilidades personales. Sin embargo, no deben confundirse con formas para legitimar la suma si ésta no era legítima *ab initio.*

Una postura (a mi modo de ver) diametralmente opuesta es aceptar plenamente que los individuos son diferentes, pero negar que esto deba traducirse en que los juicios sobre el bienestar social sean arbitrarios e intelectualmente deshonestos. Esta postura, como la «lingüística», me parece que adolece de la ambigüedad de que los juicios que formula y las decisiones que recomienda (siendo éstas posiblemente dos funciones distintas) pueden ser o bien cuestiones de hecho o bien cuestiones de gusto, sin que su formulación nos aclare necesariamente cuáles son. Si son cuestiones de gusto —aun cuando se trate de un gusto educado por la práctica e iluminado por la información— hay poco más que decir. Estamos manifiestamente en manos del observador simpático y todo depende de quién tenga el poder de designarlo. Las pretensiones de que una política es mejor que otra se apoyarán en la autoridad.

Por otra parte, si han de entenderse como cuestiones de hecho verificables, refutables, la comparabilidad interpersonal debe significar que cualquier dificultad que podamos tener en la suma sería técnica y no conceptual; debida a la inaccesibilidad, insuficiencia o vaguedad de la *información* requerida. El problema es cómo acceder a lo que pasa dentro de las cabezas de la gente y medirlo, y no que las cabezas pertenezcan a personas diferentes. La mínima información, ampliamente accesible acerca de Nerón, Roma y tañer el arpa, por ejemplo, es suficiente para concluir que *a ciencia cierta* no se obtuvo ganancia neta de utilidad alguna del incendio de Roma mientras Nerón tañía el arpa. La información más precisa, progresivamente más rica, permite descubrimientos personales progresivamente más refinados. De este modo avanzamos desde la no adicionalidad que resulta de la completa ausencia de datos específicos hacia una utilidad al menos cuasicardinal y sus al menos parciales comparaciones interpersonales [21]. Ostensiblemente al menos, el contraste con las propuestas de ignorar la especificidad y despojar a los individuos de sus diferencias no podría ser más completo. Aquí la propuesta parece ser la de partir de la heterogeneidad admitida y enfocar la homogeneidad de los individuos mediante la captación de la mayor cantidad posible de las diferencias que hay entre ellos en forma de comparaciones emparejadas, como si estuviéramos comparando una manzana y una pera primero en función del tamaño, contenido en azúcar, acidez, color, peso específico y así sucesivamente por medio de *n* comparaciones separadas de atributos homogéneos, dejando de comparar sólo las residuales que desafían toda medida común. Una vez que hemos encontrado los *n* atributos comunes y realizado las comparaciones, tenemos *n* resultados separados. Entonces éstos deben consolidarse en un resultado único, la Comparación, mediante la determinación de sus ponderaciones relativas.

Sea cual fuere el grado de admisión de este procedimiento de adición de utilidades como intelectualmente coherente, ¿bastaría para hacerlo aceptable para la elección de políticas? Si se pusiera en fun-

---

[21] Una exposición rigurosa de los tipos de comparaciones interpersonales requeridas por los diversos tipos de «funciones de bienestar social» es proporcionada por K. C. Basu, *Revealed Preference of Governments*, 1980, cap. 6.

Me apropio del título de este libro perfectamente desapasionado para encabezar la presente sección, porque su inintencionado humor negro se adecua muy bien a lo que considero el núcleo irreductible de la solución utilitarista. La única preferencia que es siempre «revelada» en la maximización del bienestar social es *la del maximizador*, la del poseedor del poder soberano sobre la sociedad.

cionamiento este procedimiento, habría primero que llegar de algún modo (¿por unanimidad?) a un acuerdo sobre una multitud de cuestiones discutibles por todos aquellos cuyos cambios de utilidad se van a comparar. ¿Qué rasgos distintivos de cada individuo (renta, educación, salud, satisfacción laboral, carácter, buena o mala disposición de la esposa, etc.) habrían de compararse por emparejamiento para inferir niveles de utilidad o diferencias de utilidad? Si ciertos rasgos sólo pueden ser subjetivamente valorados, más que extraídos de las estadísticas del organismo encargado del Censo, ¿quién los valorará? ¿Qué importancia se otorgará a cada característica en la inferencia de utilidad? y ¿será la misma importancia para personas con sensibilidades posiblemente bastante diferentes? ¿De quién serán los valores que condicionen estos juicios? Si se acordara unánimemente alguna forma «equitativa» de delegación de poderes para hacer lecturas comparativas y atribuir importancias, el delegado o bien se volvería loco, o bien produciría *cualquier resultado que su intuición considerara correcto*[22].

En resumidas cuentas, las comparaciones interpersonales de utilidad objetivas y procedimentalmente definidas, aun cuando sean modestamente parciales, sencillamente son todo un itinerario indirecto de regreso a la irreductible arbitrariedad que ha de ejercitarse por parte de la autoridad. Al final de la jornada, la que decide es la intuición de la persona que hace la comparación, o no hay comparación. Si es así, ¿de qué sirve hacer comparaciones interpersonales intuitivas de utilidad a fin de determinar la jerarquización de preferencias de las políticas alternativas del Estado? ¿Por qué no recurrir directamente a la intuición para sostener que una política es mejor que la otra? La decisión intuitiva sobre qué se debe hacer es el papel clásico asignado al observador simpático, que para bien o para mal ejercita su prerrogativa. ¿De qué otro puede tratarse, aunque se elimine la unanimidad, sino del Estado?

A falta de unanimidad sobre cómo efectuar exactamente las comparaciones interpersonales, son posibles diferentes descripciones simultáneas de la elección de la política. Puede decirse que el Estado, ordenando sus recursos estadísticos, su conocimiento, simpatía e in-

[22] Un acuerdo no unánime (por ejemplo, mayoritario) para realizar en ciertas formas las comparaciones interpersonales de utilidad, conferiría el mismo estatus lógico sobre la calidad de la maximización de utilidad de la acción pública seleccionada a base de tales comparaciones, como sobre las seleccionadas directamente, sin el beneficio de comparación interpersonal alguna, mediante cualquier tipo de acuerdo no unánime (voto, aclamación o elección al azar).

tuición, construyó mediciones de las utilidades de sus ciudadanos, haciéndolos susceptibles de ser sumados y restados unos de otros. Sobre esta base, calculó el efecto de cada política practicable sobre la utilidad total y eligió aquella que tenía mejores efectos. Alternativamente, puede decirse que el Estado ha elegido sencillamente la política que creía que era mejor. Las dos descripciones son mutuamente coherentes y una no puede contradecir o refutar a la otra.

De manera análoga, las dos afirmaciones «el Estado descubrió que aumentar la utilidad del grupo P y disminuir la del grupo R produciría un incremento neto de utilidad» y «el Estado eligió favorecer al grupo P sobre el grupo R» son *descripciones de la misma realidad.* Nada empírico distingue a las dos operaciones a que se refieren. Cualquier que sea la descripción que se utilice, por medio de su elección el Estado habrá «revelado su preferencia». No pretendo recomendar que deba detenerse en este punto toda indagación porque no quepa cuestionar las causas de una preferencia. Solicito sí que la parcialidad del Estado no se explique mediante alguna hipótesis fútil que, por virtud de la irreductible arbitrariedad de las comparaciones interpersonales, en ningún caso pueda ser refutada.

Justicia interpersonal

La propiedad y la libertad de contratar (que hay que defender) producen cuotas injustas en la distribución (que hay que reparar).

Los contratos libres no son libres si son injustos.

Al esbozar la postura del Estado consecuente con dejar que la gente se distribuya los lotes de bienes que prefieran tener (págs. 34-39), describí al Estado capitalista como el que, sometido sólo a la no violación de los derechos de terceras partes, respeta los contratos suscritos por adultos capaces de prestar su consentimiento independientemente de su estatus y de la imparcialidad de los términos acordados. Esto no implica en lo más mínimo que tal Estado sea insensible a ideas de imparcialidad o justicia o que carezca de compasión por aquellos cuyo destino, tal como resulta de la interacción de los contratos, es desafortunado. Si bien implica que el Estado no se siente legitimado para condescender con sus ideas de imparcialidad y sentimientos de compasión —ni con los de ningún otro.

La doctrina liberal (en el sentido americano) justificativa del Estado adversario, por otra parte, afirma (aunque al principio solía tener dificultades al tratar de los fundamentos para una afirmación semejante) que sí está legitimado para hacerlo; que sobre una extensa área de relaciones contractuales tiene autorización y desde luego mandato expreso para hacerlo; y que su legitimación moral y su mandato político son las dos fuentes gemelas de su derecho a emplear la coerción sin la que los objetivos de imparcialidad y compasión no pueden lograrse. Esta, en efecto, es la ideología que hace un llamamiento al Estado para que haga lo que se le induciría a hacer de todas formas durante el desarrollo normal de construcción y mantenimiento del consenso para su gobernación, siendo la «administración de justicia distributiva» una de las formas de describir tales acciones, y otra «comprar votos, comprar influencia».

La progresión desde la agenda benthamista de mejoras de los acuerdos sociales poco a poco e incorporaciones a la producción de bienes públicos, hasta el programa liberal de justicia distributiva, es continua. Retrospectivamente una vez que se da por sentado que un saldo neto interpersonal de bien no es un galimatías conceptual ni un argumento engañoso, y que puede efectuarse mediante la promoción del (mayor) bien de algunos a expensas del (menor) bien de otros, no hay diferencia cualitativa entre obligar a los contribuyentes ricos a pagar la reforma penitenciaria, la erradicación del cólera o una campaña de alfabetización, y forzarlos a complementar el nivel de vida de los pobres (o, si vamos al caso, de los menos ricos) de las formas más diversas. Está claro que desde el punto de vista de la sucesión histórica se produjeron diferencias cronológicas. Los argumentos en favor de tratar de reparar, por ejemplo, la sanidad pública o la educación fueron, asimismo, diferentes de los que postulaban la subordinación de los derechos de propiedad a la justicia social o de manera más general a alguna concepción del mayor bien de la sociedad. Sin embargo, a nivel de la práctica política, una vez que el Estado, en un contexto de democracia electoral de sufragio universal, hubo adquirido el hábito de recompensar el apoyo, fue sólo cuestión de consecuencias acumulativas el que la antes relativamente inocua reparación por etapas se revelara como inadecuada para mantener la supervivencia política. La ocupación del poder del Estado en competición con rivales llegó a requerir una interferencia en los contratos progresivamente más sistemática y consecuente.

La interferencia puede caer en dos amplias clases: *restricción*, que

limita algunos de los términos que se permite incluir en los contratos (por ejemplo, el control del precio), y *anulación,* que invalida con carácter retroactivo el efecto de los contratos (por ejemplo, impuestos y subsidios redistributivos).

Cuando digo «contratos», estoy especialmente interesado en su papel de instrumentos de realización de una cierta pauta de cooperación social y la correspondiente distribución de rentas. En el estado de naturaleza (en el que la cooperación social tiene lugar sin ayuda u obstáculo del Estado), la libertad de contratar tiene el efecto de que la producción y la participación de la gente en lo producido se determinan simultáneamente por causas subsumidas en categorías tales como el estado de los conocimientos y la técnica, la afinidad por los bienes y el ocio, el capital y las capacidades de la gente para diversos tipos de esfuerzo. (El lector está sin duda sobre aviso del hecho de que esta visión de la distribución encubre problemas formidables. La empresa, lo que Alfred Marshall llamaba «organización», y el trabajo se incluyen en el capítulo denominado «capacidades para diversos tipos de esfuerzo». Se elude una explícita mención de la oferta de trabajo y, sobre todo, del conceptualmente incierto «stock de capital», así como de la función de producción, aunque disimuladamente ambos continúen al acecho en las alturas. Afortunadamente, el curso de nuestra argumentación no nos obliga a afrontar estas dificultades.) En el estado de naturaleza la gente «consigue lo que produce», con más precisión consigue el valor del producto marginal de todo aquel factor de producción que aporta. En vez de aportar es con frecuencia más instructivo pensar en el factor que «podrían retirar pero no retiran». Cualquiera de las dos expresiones debe complementarse para tomar en consideración la cantidad del factor aportado o «no retirado». El capitalista, pues, obtiene el producto marginal del capital en proporción al capital que posee. El empresario, el médico y el mecánico obtienen los productos marginales de sus diversos tipos de trabajo en proporción a sus esfuerzos. Si en un régimen de contratos libres todas las partes potencialmente contratantes persiguen sus intereses (o si los que no lo hacen —el altruista racional o simplemente irracional— no significan demasiado en el conjunto total), el precio de los factores será empujado por el mercado hasta el valor de sus productos marginales (y a medida que cada mercado se acerque más a la competencia perfecta, más estrechamente estará en correspondencia con los valores marginales de sus productos físicos).

Pero una vez que abandonamos el estado de naturaleza, nos en-

frentamos a una irreducible complicación. El Estado, para vivir, se queda con una parte del producto final. Por tanto, fuera del estado de naturaleza la teoría de la productividad marginal puede en el mejor de los casos determinar las rentas de sus súbditos antes de impuestos. La distribución posterior al pago de impuestos se hace en parte en función de la anterior a dicho pago y en parte en función del proceso político, determinando este último qué obtendrá el Estado de cada uno de nosotros.

En concreto, la distribución se determinará por dos de las actividades principales del Estado: su producción de *bienes públicos* (considerados en sentido amplio, para incluir ley y orden, salud pública, educación, carreteras y puentes, etc.) y su producción de *justicia social* a través de la redistribución de la renta. En ciertas definiciones, la producción de justicia social se convierte en parte de la producción de bienes públicos; esto da origen a dificultades que podemos sin peligro y con ventaja dejar de lado. (Hay un no demasiado fundado sentido en el que la producción de cualquier bien público a costa del erario público es *ipso facto* redistributiva, aunque sólo sea porque no hay una forma única, «correcta» de distribuir el coste total para que se pague entre los miembros del público de acuerdo con los beneficios derivados para cada uno de un determinado bien público. Siempre puede decirse que algunos consiguen una ganga, un subsidio, a costa de otros. Así, la distinción entre la producción de bienes públicos y una redistribución explícita debe ser objeto de una convención arbitraria.) Sin embargo, incluso la pauta de distribución previa al pago de impuestos es alterada por el efecto de realimentación que sobre ella ejerce la distribución posterior al pago de impuestos. En general, los factores de producción se ofertarán más o menos fácilmente con arreglo al precio al que puedan venderse y la situación de sus poseedores (técnicamente, las elasticidades precio y renta de la oferta), de manera que si uno o ambos cambian por los impuestos, se producirían repercusiones en la producción y en los productos marginales.

Aparte de reconocer su posibilidad lógica y ciertamente su probable importancia, no tengo nada concreto que decir sobre estas repercusiones. (En cualquier caso, es difícil abordarlas empíricamente.) No obstante, apuntaría una suposición *a priori* por lo que se refiere al capital. El capital, una vez que ha sido acumulado e incorporado en bienes de capital, no puede retirarse rápidamente. Lleva tiempo «desacumularlo» (lo que sir Dennis Robertson gustaba llamar «desenmarañarlo») por la no sustitución de bienes de capital cuando pierden

valor debido al deterioro físico y a la obsolescencia. La oferta a corto plazo de bienes de capital debe, por consiguiente, ser más bien insensible a la contribución fiscal de renta, interés y beneficio. Los proveedores de esfuerzo pueden o no «vengarse» de los impuestos sobre la renta ganada reteniendo sus esfuerzos. Los proveedores de capital, a corto plazo, no pueden vengarse de los impuestos sobre la renta no ganada y es el corto plazo el que resulta relevante para los políticos, que mandan poco tiempo. No se hace un daño inmediato, pues, a la economía mediante medidas tales como un impuesto sobre los beneficios excesivos, o el control de alquileres —un bloque de apartamentos, una vez construido, no se derrumbará fácilmente—. Sólo se caerá tras muchos años sin mantenimiento. Aunque sus vecinos pudieran desear que lo hiciera antes, la decadencia urbana resultante está a una distancia futura, que deja a la política fuera de peligro.

De este modo aunque el Estado puede tomar el partido de los muchos contra el de los pocos y el de los pobres contra los ricos fundándose en argumentos acerca del saldo total de felicidad o justicia social, también puede favorecer al trabajo sobre el capital sobre bases de conveniencia económica. Sobre la misma base, puede asimismo encontrar argumentos para favorecer al capital sobre el trabajo. La disponibilidad de un diversificado conjunto de razones para tomar partido, aun cuando algunas de ellas se anulen mutuamente, supone una gran comodidad para que el Estado monte el sistema de recompensas sobre el que reposa su ocupación del poder. Aunque estas razones puedan ser consideradas como meras excusas, como pretextos para hacer lo que de todas formas habría que hacer para obedecer a los imperativos de la supervivencia política, creo que sería erróneo suponer que para el Estado racional *deben* ser pretextos. El compromiso ideológico del Estado puede ser perfectamente sincero. En cualquier caso, en último término no importa si lo es o no, y no hay forma de saberlo, en la medida en que la ideología sea la correcta —mediante lo cual simplemente quiere decirse que mande al Estado que haga lo que reclama la consecución de sus fines.

Las clases que adoptan una ideología que les ordena hacer cosas en contra de su interés se dice que están en una condición de «falsa conciencia». Es, en principio, bastante posible que esto le ocurra también al Estado, y pueden encontrarse ejemplos históricos en que las circunstancias del Estado se ajustan a esta descripción. En concreto, la «falsa conciencia» es capaz de llevar al Estado a conclusiones erróneas en cuanto a suavizar la represión en la ilusoria creencia de que

puede obtener a cambio suficiente consenso, siendo probablemente esta equivocada suavización una causa frecuente de revoluciones. Si no fuera por la falsa conciencia o por la ineptitud o por ambas, los gobiernos probablemente perdurarían para siempre, los Estados nunca podrían perder la ocupación del poder. Claramente, mientras más amplia, más flexible y menos específica sea una ideología, menos probable resulta que la falsa conciencia cause desastres al Estado que se adhiere a ella. La ideología liberal con su maleabilidad y pluralidad de fines es, desde este punto de vista, una ideología maravillosamente digna de confianza, en cuanto que la adhesión a ella raramente reclamará que el Estado se ponga en evidencia y adopte una línea de conducta completamente arriesgada para su supervivencia política. Se trata de una ideología que ofrece muchas «opciones» diversas, cada una de las cuales es casi tan liberal como las demás.

Regresando, tras esta digresión acerca de la concordancia de ideología e interés racional, a las cuotas distributivas que la gente, al suscribir contratos, se adjudica mutamente, evidentemente no hay presunción de que sean iguales las cuotas a las que se llega por este procedimiento. La presunción de igualdad surge precisamente de la ausencia de razones para que las participaciones sean de tal o cual forma, o si negamos estas razones (así sucede con el argumento igualitarista basado en la simetría, en la evitación del azar), entonces todos debieran tener participaciones iguales. No obstante, las teorías de la distribución, tales como la de la productividad marginal, son conjuntos coherentes de tales razones. Para una ideología es una circunstancia muy difícil que incorpore tanto una teoría de la distribución como un postulado de participaciones iguales.

La primitiva ideología liberal (en el moderno sentido americano), inventada por T. H. Green y Hobhouse y masivamente difundida por John Dewey, no había roto ni con el derecho natural (que implica respetar las relaciones existentes no por otra razón que por la de que han sido legalmente logradas) ni con la economía clásica y neoclásica (que implica una disposición a considerar salarios y beneficios como cualquier otro precio, un efecto inmediato de la oferta y la demanda). En general, aceptaba a ambos como empíricamente ciertos y moralmente válidos, un conjunto de razones por las que el bienestar material de varias personas era el que era. Al mismo tiempo, fue desarrollando la tesis de que el bienestar material relativo (si no absoluto) era una cuestión de justicia; que su actual distribución pudiera ser injusta; y que el Estado había adquirido de algún modo un mandato

para asegurar la justicia distributiva. El «debe» estaba obviamente destinado a dominar al «es».

Cuando maduró, la ideología liberal se emancipó progresivamente de su primitivo respeto por las razones que hacían desiguales a las participaciones en la distribución. Si estas razones son inválidas, no pueden obligar a la justicia distributiva. Su doctrina puede ir donde quiera en completa libertad. Sin embargo, al principio esto estuvo lejos de conseguirse. El pensamiento liberal pretendió tanto aceptar las causas del bienestar relativo como rechazar sus efectos. Este *tour de force* fue realizado por T. H. Green, con su doctrina de un contrato susceptible de ser *aparentemente* libre pero *realmente* no libre[23].

En las teorías de la distribución marginalistas, hay tres razones por las que el bienestar material de una persona es diferente del de otra. Una es el *capital:* como cuestión de hecho histórico, alguna gente tiene, y contribuye al proceso productivo, más capital que otros[24]. Otra es la *dotación personal,* sea innata o adquirida por educación, autoperfeccionamiento o experiencia[25]. Una tercera es el trabajo, *esfuerzo* medido de alguna forma que pueda distinguir entre sus varios tipos. La «organización» (en el sentido de Marshall), la «empresa» (en el de Schumpeter) pudieran tener cabida en la categoría de «esfuerzo», aunque tal vez no muy cómodamente, mientras que la recompensa por arriegarse debe tener cabida junto a la recompensa del capital que está siendo arriesgado. Tomando a éstos en el orden in-

---

[23] En *Liberal Legislation and Freedom of Contract,* 1989, Green despega de un terreno cercano a la escuela de Manchester y aterriza en las nubes hegelianas. La propiedad se origina en la conquista de la naturaleza por individuos desiguales, de ahí que sea justamente desigual. Es debida a la sociedad porque sin la garantía de ésta no podría ser poseída. Todos los derechos derivan del bien común. En contra del bien común, en contra de la sociedad, no puede haber derechos de propiedad, ni ningún otro derecho. La voluntad general reconoce el bien común. Por parte del individuo, *la tenencia de propiedad, por tanto, debe depender de que la voluntad general apruebe su tenencia,* un resultado que es tan jacobino como hegeliano. Green no explicitó esta conclusión. Sus sucesores lo hicieron cada vez más.

[24] «Tiene» excluye claramente «posee *de facto,* pero ilícitamente» y «usurpa».

[25] Creo mejor utilizar «dotación personal» que «ventajas naturales» empleada entre otros por Rawls, porque no plantea la involuntaria cuestión de cómo una persona ha llegado a adquirir sus dotes, «naturalmente» o no —si ha nacido con ellas, trabajado por ellas o sólo se las ha encontrado al pasar—. En mi esquema, la dotación personal difiere del capital sólo en que no es transferible; «los que se lo encuentran se lo quedan» *(«finders are keepers»)* exluye las preguntas acerca de su merecimiento y «procedencia».

verso, el pensamiento liberal aún hoy (sin mencionar el de hace algo menos de un siglo), no ataca demasiado la justicia de las participaciones desiguales debidas a esfuerzos desiguales, siempre que esto se entienda en el sentido de «trabajo duro», que conlleva una connotación de *sufrimiento.* «Trabajo duro» en el sentido de *diversión,* o de dedicación apasionada, por otra parte, es materia mucho más discutida en cuanto a recompensas más elevadas de lo normal[26].

Las dotes personales son una materia todavía más debatida, pues siempre ha habido una corriente de pensamiento que suponía que los talentos concedidos por Dios, la gracia y la belleza o el aplomo y la seguridad derivadas de una educación privilegiada, eran inmerecidos mientras que las ventajas adquiridas a fuerza de aplicación eran merecidas. Por lo general, sin embargo, el pensamiento liberal más primitivo no pretendió negar que la gente *poseyera sus cualidades* (aunque se decía que todo el mundo tenía derecho a oportunidades iguales para adquirir al menos las que la educación hace accesibles a todo aquel que se esfuerza; podría haber diferentes opiniones sobre qué oportunidades debieran proporcionarse desde la equidad para la persona brillante que obtiene más beneficio de la «misma» educación —¿debiera enseñársele menos?— pero esas eran dudas relativamente periféricas). Sus cualidades diferenciales, si las tuvieran, tenían que reflejarse en recompensas diferenciales si la teoría de la productividad marginal, que implicaba recompensas iguales para contribuciones iguales, había de tener sentido. Finalmente, el capital merecía su remuneración, y aunque era difícil de tragar que enormes rentas se añadieran a inmensas cantidades de capital, parecía todavía más difícil decir al principio que la propiedad es inviolable cuando tienes poca pero puede violarse cuando tienes mucha[27]. La tentación de roer los bordes del principio de la inviolabilidad de la propiedad no pudo resistirse mucho tiempo. La propiedad tenía que ser socialmente responsable, tenía que suministrar trabajo a la gente, sus frutos (¡por no

[26] Cf. Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice,* 1973, pág. 159, para la sugerencia de que hay bastante gente que disfruta, o disfrutaría, haciendo trabajos profesionales o ejecutivos como para hacer que la remuneración de estos empleados cayera al nivel de la de los profesores o trabajadores sociales.

[27] Es tentador adscribir el primitivo respeto liberal por la propiedad a la tradición lockeana del pensamiento político angloamericano, con su casi completa identificación de propiedad y libertad (política). En una cultura diferente, habría que encontrar una explicación diferente: ¿por qué el abad de Sièyes, un liberal del tipo de Dewey al que Locke le importaba bien poco, piensa que todo debiera ser igual excepto la propiedad?

mencionar el principal!) no debían derrocharse en gastos extravagantes. El propio T. H. Green aceptaba el capital industrial aunque detestando la propiedad de la tierra, y muchos liberales se inclinaban a pensar que aunque el capital era poseído por individuos particulares, realmente estaba en manos de la sociedad para su administración, una creencia rara vez ofendida por el capitalista arquetípico del cambio de siglo que ahorraba y reinvertía todo menos «el interés del interés».

De este modo las dotaciones de capital y personales fueron admitidas, aunque de mala gana, como causas legítimas para que una persona acabara con un conjunto de bienes mayor que otra; a pesar de todo la justicia o no del reparto de esos conjuntos se convirtió en tema de revisión pública, con el Estado tomando medidas legítimamente para llevar a cabo los ajustes considerados adecuados a partir de tal revisión. Sin embargo, no eran las causas legítimas de la desigualdad las que producían la injusticia —esto habría sido un patente absurdo— sino el hecho de que algunos contratos aparentemente libres eran en realidad (en expresión de T. H. Green) «instrumentos de opresión disfrazados», por lo que sus condiciones eran capaces de producir participaciones distributivas injustas.

¿Cómo concretar esta distinción hegeliana? A primera vista, parece como si se refiriera al desigual *status* de las partes contratantes. Un contrato entre el fuerte y el débil no es *realmente* libre. Aunque la reflexión muestra que no se trata de esto. ¿Cuándo es más débil un trabajador que un capitalista? ¿Seguramente debe ser más débil cuando está desempleado y necesita desesperadamente un trabajo? ¿Debe deducirse entonces que, cuando hay una intensa escasez de mano de obra, es el capitalista que necesita desesperadamente trabajadores el que es más débil? Si esta simetría es equivocada, ¿qué otra cosa podemos decir sino que el trabajador es siempre más débil que el capitalista? De este forma los contratos de trabajo son siempre desiguales y son siempre los salarios los que son demasiado bajos y siempre los beneficios los que son demasiado altos.

No obstante, ya que el pensamiento liberal no se refería a esto, ¿qué quería decir? A medida que intentamos más permutaciones de estatus económicos y sociales, poder de negociación, las condiciones del mercado, el ciclo económico y así sucesivamente, se hace más claro que la distinción operativa entre partes contratantes «fuerte» y «débil» es que la persona que hace tal distinción considera los términos acordados como *demasiado buenos* para el uno y *no suficientemente buenos* para el otro. No hay otro motivo accesible para su

diagnóstico que su sentido de la justicia. A su vez, *la injusticia de un contrato* sirve como suficiente evidencia de que fue suscrito por partes desiguales, de que era un contrato desigual. Si era desigual, era injusto, y así damos vueltas en círculos.

Entonces ¿cuándo es un contrato no libre, un «instrumento de opresión disfrazado»? No es una buena respuesta «cuando produce participaciones distributivas injustas», esto es, cuando los beneficios son excesivos y los salarios son inadecuados. Esto nos impediría decir «las participaciones distributivas son injustas cuando son producidas por contratos no libres». Si hemos de escapar de la circularidad debemos encontrar un criterio independiente *ya sea* para los contratos no libres (de modo que podamos descubrir las participaciones injustas) *o* bien para las participaciones injustas (de modo que podamos identificar a los contratos no libres). Seguir el primitivo enfoque liberal demanda lo primero, una definición independiente de la no libertad de los contratos, de modo que podamos razonar *desde* la ausencia de libertad *hacia* la injusticia.

El criterio tautológico de la no libertad de un contrato es que fue acordado bajo compulsión. Pero para que semejante contrato sea considerado como *aparentemente libre*, la compulsión debe ser invisible. Si todo el mundo pudiera notarlo, no sería «opresión disfrazada», no podría ser erróneamente tomado por libre. Para detectarlo hace falta una mirada perspicaz.

El siguiente mejor criterio para la compulsión disfrazada es, por tanto, que la mirada perspicaz lo reconozca como tal. Esto, sin embargo, sólo posterga nuestras dificultades, pues ahora necesitamos un criterio independiente acordado para identificar al poseedor de la mirada perspicaz. En otras palabras, ¿quién tendrá la categoría para juzgar que un contrato lleva consigo compulsión disfrazada, es decir, que realmente no es libre? Es este tipo de acertijo el que surgió en la Alemania nacional socialista con ocasión de los confusos intentos de definir en las leyes de Nuremberg quién era o no judío, y que se supone que Hitler cortó terminantemente al declarar: *«Wer ein Jude ist, das bestimme ich!»* («¡*Yo* decidiré quién es judío!»)[28].

Parecería, por consiguiente, que por falta de criterios indepen-

[28] Es una grosera falacia suponer que la regla «la opinión pública o la mayoría de los votantes determinará si alguien es judío» es moral o racionalmente superior a la regla apócrifa de Hitler. Obsérvese, sin embargo, que la regla «la mayoría de los votantes determinará si un contrato es libre y si las participaciones distributivas son justas» es ampliamente aceptada por el público en general.

dientes, la justicia interpersonal cuenta con la misma solución de tipo intuitivo que la utilidad interpersonal. Quienquiera que disponga del poder de enmendar los acuerdos de la sociedad, y lo utilice, puede considerarse que ha valorado los efectos sobre las utilidades de todos los interesados, los ha comparado y ha elegido los acuerdos que maximizan su estimación de la utilidad interpersonal. Carece de sentido afirmar que *no* lo ha hecho así, o que ha falsificado *su propia* estimación, encontrando un resultado y actuando de acuerdo con otro. Su elección «revelará su preferencia» en dos sentidos equivalentes: para decirlo sencillamente, su preferencia por los ganadores sobre los perdedores; para decirlo más incómodamente, su valoración de las utilidades de los probables ganadores y la de los probables perdedores respectivamente, y su forma de compararlas.

Este relato del proceso de determinación del saldo de *utilidades* sirve, *mutatis mutandis*, para el descubrimiento de la justicia distributiva mediante el establecimiento de un saldo de merecimientos interpersonales. Quienquiera que esté utilizando la coerción para poner limitaciones a los términos que los contratos están autorizados a tener, y para gravar con un impuesto y subvencionar así como corregir resultados contractuales con arreglo a los justos méritos de las partes, puede considerarse que ha observado con comprensión los contratos, que ha detectado los casos de opresión disfrazada del débil y, al anular tales contratos realmente no libres, ha concedido efecto a los merecimientos y maximizado la justicia tanto como ha sido políticamente posible. Es fútil negar que lo haya hecho así, como lo es argüir que *no* fue guiado por su verdadera concepción de la justicia. La visión liberal normal es que el Estado que se comporta como si actuara según las comparaciones interpersonales de utilidad o merecimientos o de ambos, debiera hacerlo dentro de un marco de reglas democráticas de modo que debiera existir un mandato popular para su acción de obligar a los perdedores.

Siempre es un alivio atribuir la coerción a un mandato popular, pues todo el mundo tiende a aprobar más fácilmente una opción si «la gente lo quería» que si «lo quería el déspota». Sin embargo, hay posibilidades moralmente más ambiguas. En lugar de que las preferencias interpersonales del Estado fueran el resultado del mandato popular, la causación puede concebirse a la inversa. En un sistema político que se basa principalmente en un consenso de tipo «recuento de cabezas» (democracia electoral), es plausible concebir al Estado como el que organiza un mandato popular para su ocupación del po-

der mediante la manifestación de preferencias interpersonales y el que promete actuar en favor de gente escogida, grupos, clases, etc. Si logra hacerlo así, obviamente puede ser interpretado como equilibrador de utilidades o merecimientos interpersonales y como dispensador de justicia distributiva conforme a líneas que producen el resultado requerido.

El intento de distinguir en qué dirección funcionan «realmente» las cosas difícilmente puede someterse a comprobación empírica. Tal vez pudiera sugerirse provisionalmente que en la versión de que «el mandato del pueblo dirige al Estado», es el sentido de la justicia de los ciudadanos el que el Estado debe satisfacer, mientras que en la versión de que «el Estado soborna al pueblo para conseguir su mandato» es el interés de la gente. Pero poca gente cree conscientemente que su interés sea injusto. A menos que lo crean, su interés y su sentido de la justicia coincidirán y serán satisfechos por las mismas acciones. Perjudicar su interés les afectará como una injusticia. No habrá prueba del tornasol para distinguir entre un Estado que persigue la justicia social y el que utiliza una política de «fin de las ideologías», de grupos de interés «pluralista».

Si el Estado está «simplemente obedeciendo órdenes», llevando a cabo el mandato democrático, la responsabilidad de sus acciones corresponde al «pueblo» cuyo instrumento es. Más concretamente, es la mayoría (de votantes, de poseedores de influencia, o una mezcla de ambos, dependiendo del modo en que funcione la democracia concreta) la que es responsable del daño producido a la minoría. Las cosas se hacen más complicadas si adoptamos la visión de que el Estado gestiona un mandato popular y tiene por ello el mismo tipo de responsabilidad que la del «camello» que incita la demanda de su cliente de una sustancia que produce adicción. El adicto entonces se convierte en víctima en la misma medida en que lo es la persona a la que asalta con objeto de alimentar su adicción.

Obviamente, si *todos* los contratos hubieran sido *realmente* libres sin que se hubiera obligado a nadie a aceptar condiciones injustas bajo compulsión disfrazada, la cuestión de la justicia distributiva no se habría planteado o de todos modos no mientras la propiedad se hubiera seguido considerando inviolable. Fue algo muy conveniente para el desarrollo muscular del Estado democrático el que se considerara que no era éste el caso.

Consecuencias no deseadas de la producción de utilidad y justicia interpersonales

Las restricciones impuestas al pueblo por el Estado no se limitan simplemente a sustituir a las restricciones privadas.

Si siempre se debe dar órdenes al pueblo, ¿qué importa quién dé las órdenes?

Se le conciba como si se dedicara a lograr la utilidad interpersonal o la justicia destributiva, el Estado proporciona un bien para algunos de sus ciudadanos. Forzando un tanto las palabras, puede decirse que este bien es el *efecto no deseado* al que los ciudadanos aspiraban cuando prestaron apoyo a sus políticas. En el proceso de ayudar a alguna gente (quizá a la mayoría) a conseguir más utilidad y justicia, el Estado impone a la sociedad civil un sistema de prohibiciones y prescripciones. Esta operación tiene características de autoalimentación intrínseca. El comportamiento de la gente será modificado, se formarán hábitos en respuesta a las ayudas, prohibiciones y prescripciones del Estado. Su modificado comportamiento y los nuevos hábitos crean una demanda de ayudas adicionales, necesidades de directrices, y así sucesivamente en una iteración presumiblemente interminable[29]. El sistema deviene progresivamente más elaborado y requiere un creciente aparato de imposición en el más amplio sentido. De manera regular o espasmódica, el poder del Estado sobre la sociedad civil irá en aumento.

El acrecentado poder que de este modo corresponde al Estado es una especie de segundo crecimiento, que va más allá del aumento de poder del Estado engendrado por su expansivo papel como productor de presuntamente más utilidad y justicia interpersonales. Estas servidumbres que afectan con diversa intensidad a todos los ciudadanos y debilitan la posición relativa de la sociedad civil como un todo, son los *efectos no deseados* del Estado que promueve el bien de sus ciudadanos[30].

---

[29] Estoy en deuda con I. M. D. Little por la sugerencia de que la «iteración interminable» no es el destino inevitable de este proceso social. Tan posible como él desde el punto de vista lógico es la convergencia hacia una situación de parada estabilizada. Ni tampoco existe una presunción *a priori* de que la iteración interminable sea el caso más *probable*. Sin embargo, la experiencia histórica de las sociedades actuales apoya la hipótesis de la iteración interminable y no apoya la de la convergencia hacia un equilibrio en el que no aparezcan nuevas prescripciones, prohibiciones y ayudas estatales.

[30] El lector puede pensar que entre las anteriores líneas se esconde una confusa sombra de algún «*trade-off* social entre justicia y libertad» que, al lado de las demás

Esta observación no es original, al menos en cuanto a que el surgimiento del poder del Estado, la modificación del comportamiento de la gente hacia él (y también entre la propia gente) y el carácter mutuamente reforzador de algunos de estos desarrollos pertenecen a esa clase trascendental de efectos no deseados que no son enteramente *imprevisibles*, aunque hayan sido durante mucho tiempo *imprevistos.* El proceso es típicamente uno de esos en los què la profecía tiene todas las posibilidades de no ser creída. Tocqueville lo percibió antes de que nada de ello sucediera realmente, y Acton lo observó tan pronto como empezó a cobrar velocidad. Cuando fue intensificándose, la ideología liberal tuvo que encontrar un sitio para él.

Lo hizo mediante la creación de tres ramales separados de argumentación. El primero rechazaba que estuviera sucediendo algo funesto, que hubiera grandes y posiblemente amenazadores efectos involuntarios acumulándose tanto por delante como por detrás del progreso social. La veracidad de este argumento es una cuestión empírica, cuya respuesta parece tediosamente evidente y no me propongo discutirla.

La segunda es que la hipertrofia del Estado, aunque posiblemente real, no es, al menos no *per se,* maligna. Es lo que el Estado *haga* con su acrecentada importancia y poder lo que debiera condicionar nuestro juicio de él. La visión de que el gran poder estatal es intrínsecamente malo porque magnifica el daño que el ciudadano individual, o toda la sociedad civil, sufriría *si* por cualquier razón el Estado decidiera usarlo mal, es arbitraria y sesgada. La actitud liberal correcta debe ser que la democracia garantiza que el poder estatal no será utilizado de formas perjudiciales para el pueblo. Puesto que el origen del aumento del poder estatal es precisamente la extensión de la democracia, el propio mecanismo que produce los efectos no deseados a los que los reaccionarios fingen tener miedo produce asimismo la protección contra sus pretendidos peligros.

Un inapreciable ejemplo de este argumento, descubierto por Friedrich von Hayek, figura en un discurso de 1885 pronunciado por el muy liberal Joseph Chamberlain: «*Ahora* el gobierno es la expresión organizada de los deseos y necesidades del pueblo y *con arreglo a es-*

---

negociaciones entre fines plurales contrapuestos por pares de una sociedad, está en la base de la teoría política «pluralista». Ninguna sombra tal es deseada. Comoquiera que no consigo entender cómo puede concebirse a una *sociedad* «eligiendo», me opondría a que una transacción *social* introdujera aquí su confusa cabeza.

tas circunstancias dejemos de mirarlo con recelo. *Ahora es asunto nuestro* extender sus funciones y ver de qué modo puede ampliarse su actuación provechosamente.»[31]. La validez de este argumento, como la de todos los argumentos que utilizan la idea de un mandato popular, depende de la proposición de que el Estado que consigue el consentimiento de suficiente gente como para ocupar el *poder es equivalente a que el pueblo haya dado instrucciones al Estado* para que haga lo que se considera conveniente, necesario o deseable hacer. Si alguien puede entender el mandato popular como correspondiente a esta equivalencia, puede al menos mantener que la democracia *constituye* una protección contra la posibilidad de que el poder del Estado perjudique *a sus partidarios*, por ejemplo la mayoría, cuya voluntad y deseo era que debería actuar de determinadas formas y adoptar ciertas políticas.

El corolario de esto es que *a medida que el poder del Estado es mayor, más exigentes pueden llegar a ser las demandas de la mayoría* y mayor el perjuicio que el Estado puede producir a la minoría al ajustarse al mandato popular. Por este camino, llegamos así finalmente a una conclusión perfectamente actoniana acerca de la moralidad de la regla mayoritaria, con la que los liberales en ningún caso podían coincidir[32]. Quizá sea esta la razón por la que el argumento de que la democracia es la garantía *ipso facto* contra los peligros de un gobierno superpoderoso no se enfatice, por regla general, demasiado.

El tercer argumento liberal en defensa de que el Estado ponga en práctica el bien interpersonal a pesar de los efectos involuntarios que puedan ser malos, es más viable pero también más pesimista. No trata

---

[31] F. A. Hayek, *The constitution of Liberty*, 1960, pág. 444, cursivas mías. [Hay trad. cast., Unión Editorial.] La cita merece estudio. Primero, descubrimos que lo que puede haber sido cierto *entonces* no es cierto *ahora* que *nosotros* controlamos el Estado. Segundo, se nos anima a aceptar los efectos no deseados, a convertirlos en deseados, a desear verdaderamente segundas, terceras y ulteriores fases de expansión del Estado y a impulsar decididamente el proceso iterativo engendrado por la característica autoalimentadora de estos efectos. Acostumbrados como estamos a que el Estado contemporáneo sea desbordado por las demandas de que «extienda sus funciones» y «aumente su actuación» para ayudar a los intereses que lo merezcan, bien puede resultarnos divertido que Joe Chamberlain viera la necesidad de estimular los apetitos populares por los beneficios estatales.

[32] El corolario podría, por ejemplo, adoptar esta formulación: «Mientras más fuertes sean los golpes que puede asestar para aplastar al enemigo de clase, mejor podrá cumplir su función histórica el Estado de la dictadura del proletariado.» No hace falta decirlo, la ideología liberal está bastante poco dispuesta a aceptar un corolario de este tipo.

de negar que las políticas liberales causen un continuo crecimiento del Estado, de su volumen, poder y penetración en muchos aspectos de la vida de la sociedad civil. Ni discute que estar rodeado del Estado por todas partes pueda ser un mal, una desventaja para algunos o para todos en diversa medida, principalmente en términos de pérdida de libertad, pero, al menos para algunos, también en términos de utilidad o justicia. Afirmaría, no obstante, que esto no debe disuadirnos de solicitar que el Estado maximice la utilidad o la justicia «social», «total», o ambas. Pues la pérdida de libertad, utilidad y justicia que es su consecuencia no deseada no constituye una pérdida neta.

Los saldos interpersonales de utilidad y de justicia producidos por la intervención del Estado son *ex hypothesi* positivos, una vez que todos los efectos sean debidamente justificados, *si* están maximizados; todas las pérdidas, incluyendo las involuntarias, deben ser superadas por las ganancias si la hipótesis del Estado que produce el bien interpersonal ha de ser válida. Pero si la libertad es un fin distinto, separado de, por ejemplo, la utilidad, su pérdida puede no ser tenida en cuenta por la maximización de la utilidad. También puede ocurrir que los efectos no deseados sean por su propia naturaleza no susceptibles de incluirse en ningún cálculo utilitarista (cf. págs. 113-114), porque siempre tienen una dimensión de impredecibilidad. Sea como fuere, sería absurdo negar que pueda perderse algo de libertad a causa de la multiplicación de órdenes del Estado, su creciente intervención coercitiva en los acuerdos a los que la gente llega por sí misma y su sustitución de las condiciones *negociadas* en sus contratos por condiciones *justas.*

Lo que indican las versiones más sofisticadas de la ideología liberal (siempre en el sentido americano) es que esto no es realmente la sustitución de la libertad por la no libertad. Se trata, en cambio, de la interferencia racional y sistemática en sustitución de la interferencia arbitraria, aleatoria en las vidas de la gente ocasionada por «la lotería del darwinismo social que se hace pasar por mercado libre». La diferencia que se gana es que mientras que la «lotería social» ocasiona diferencias «por equivocación», el Estado las produce «intencionadamente» lo que, se supone, es por alguna razón menos malo[33].

Se necesita cierto cuidado para manejar este argumento, que es menos transparente de lo que parece. No sería válido si quisiera decir

---

[33] Benjamin R. Barber, «Robert Nozick and Philosophical Reductionism», en M. Freeman y D. Robertson (eds.), *The Frontiers of Political Theory*, 1980, pág. 41.

que puesto que la gente ha de ser de todas formas dominada, un Estado dominador no puede ser tan censurable. Esto sería como decir que puesto que la gente sigue muriendo en los accidentes de tráfico por carretera, podríamos asimismo conservar o restaurar la pena de muerte (que es al menos intencional). Puede ser válido, no obstante, si quiere decir que mediante el sometimiento a la interferencia sistemática del Estado (por ejemplo, la pena de muerte para la conducción imprudente), la gente evita la interferencia privada dirigida por la casualidad (por ejemplo, los accidentes de tráfico). Deben darse tres condiciones para hacerlo válido.

Una es empírica. La mayor interferencia del Estado debe llevar *de hecho* a una menor interferencia por parte de las fuerzas del azar no planificado. Alistarse como soldado, con todo incluido, por ejemplo, debe significar que en los cuarteles uno está realmente menos expuesto al accidente de la circunstancia y a las manías de los demás de lo que lo estaría si estuviera ganándose la vida en un bazar. Quienes mantienen que esto es así efectivamente tienen, en el frontispicio de sus juicios, la persecución por el Estado de diversos objetivos igualitarios, cuya realización reduce los riesgos y recompensas materiales de la vida en relación a lo que predominaría en el estado de naturaleza o en mi hipotético Estado capitalista «aprogramático».

La segunda condición es que la gente debería efectivamente preferir la interferencia *sistemática* por parte del Estado a la interferencia *aleatoria* por parte de la interacción casual de las circunstancias y las manías del resto de la gente, siempre que las conocieran a las dos a partir de una experiencia equiparable. Esto debe ser así con objeto de asegurar que la vida no haya sesgado sus preferencias, provocando adicción o alergia a la situación que mejor conocen. Evidentemente, esta condición se cumple pocas veces, si es que se cumple alguna vez, pues los soldados conocen la vida del soldado y los vendedores callejeros conocen la de los vendedores callejeros, pero rara vez conocen la de los otros. Si uno prefiere los cuarteles y el otro el bazar, podríamos decir que cada uno de ellos podría haber preferido el lugar del otro sólo en el caso de que hubieran tenido una experiencia más amplia. De modo similar, si el Estado del bienestar engendra gente dependiente del Estado del bienestar, y si cuando se les da la oportunidad piden más de lo mismo (lo que parece ser un descubrimiento clásico de los estudios contemporáneos de la opinión pública), podemos afirmar «dialécticamente» que nunca tuvieron ocasión de desarrollar sus «verdaderas» preferencias.

Finalmente, el argumento «si debemos ser interferidos, es mejor dejar que lo haga el Estado» debe cumplir una tercera condición. Supuesto que la interferencia del Estado pueda reemplazar y aliviar la interferencia privada, el precio al que esto puede lograrse debe ser «barato», favorable. Si desembarazarse de una dosis medianamente irritante de arbitrariedad privada supusiera un aplastante sistema de coerción estatal, no valdría la pena aceptar la coerción estatal, sin tener apenas en cuenta las preferencias de la gente entre una vida reglamentada sin peligro y una vida presidida por el azar. Lo contrario ocurre obviamente si la tasa de sustitución funciona en el sentido opuesto. Podría establecerse un trozo formal de teoría en el que basar esta condición, en la línea de los «rendimientos decrecientes» utilizados en economía. En el origen del Estado liberal, una «pequeña cantidad» de compulsión pública podía liberar a la gente de una «gran» compulsión privada, con una relación de intercambio entre restricciones regulares e irregulares que fue empeorando cada vez más a medida que la arbitrariedad privada y los accidentes de la circunstancia fueron eliminados por la búsqueda del Estado de utilidad interpersonal y justicia distributiva hasta que, registrados cada rincón y cada grieta de las relaciones sociales en busca de desigualdades arbitrarias, los efectos involuntarios de la realización estatal del bien llegaron a ser excesivamente grandes y sólo una minúscula cantidad de ulteriores servidumbres y opresiones pudieron ser eliminadas al coste de una gran extensión de las compulsiones públicas. En un determinado momento, la «cantidad» de constreñimiento público adicional necesario para reemplazar una «cantidad» marginal de constreñimiento privado llegaría a igualarse, en la realidad social e histórica, a la «cantidad» que un determinado individuo estaría dispuesto a aguantar con objeto de aliviarse de una «cantidad» marginal de constreñimiento privado. Podríamos suponer, por un pecaminoso momento, que el individuo en cuestión fuera representativo de toda su sociedad. Encontrándose por definición más cómoda en este punto de la evolución liberal que en punto más (o menos) «avanzado», la sociedad elegiría detenerse por algún tiempo. Tal punto representaría la etapa del progreso social en la que desearíamos que el Estado se detuviera, el *«mix»* de equilibrio entre dirección pública y libertad privada, bienes públicos y consumo privado, precios obligatorios y «política» de rentas y libre negociación, propiedad pública y privada de los medios de producción y así sucesivamente. (*Cf.* asimismo págs. 281-283 sobre el retroceso del Estado.)

Antes de invertir el último esfuerzo mental en pensar en las condiciones de tal construcción, uno debiera sentirse seguro al suponer que la gente realmente tiene alguna opción sustantiva en el asunto. La idea de *«frenar al Estado»* en el punto de equilibrio, o en cualquier otro sitio si vamos al caso, debe ser una idea práctica. En cambio, tanto desde el punto de vista teórico como empírico, parece una pura fantasía. No obstante, si existiera una posibilidad práctica, uno tendría que renunciar al artificio de un hombre representativo que hablara en nombre de la sociedad (lo que corresponde a un caso muy especial de unanimidad). Tendríamos que admitir el supuesto general en el que alguna gente en un determinado momento quiere un Estado más extenso y otros menos extenso. A falta de unanimidad, ¿qué hacemos con la cantidad de mando estatal que «el pueblo» sólo está dispuesto a aceptar a cambio de una reducida arbitrariedad privada, especialmente puesto que *cierta* gente obtendrá más ayuda y *otros* soportarán más coste?

Como cualquier otro intento de construir una teoría de la decisión colectiva partiendo de preferencias e intereses heterogéneos, el problema carece de solución espontánea. Requiere la asignación, por parte de alguna autoridad soberana, de importancia a las diversas preferencias en juego, para hacer posible que se establezca un equilibrio interpersonal. Y así vamos dando vueltas y más vueltas, recurriendo al Estado (o a una autoridad muy similar) para que decida cuánto Estado le conviene al pueblo que haya.

Sea cual fuere el camino al que apunten los resultados de estos argumentos, siempre cabe una postura de repliegue que mantendría simplemente que puesto que la gente difiere, no puede ofrecerse un consejo sobre si «pensándolo bien» se sentirían mejor o menos maltratados en los cuarteles que en los bazares; por tanto, si hay algo en los propios mecanismos de consenso hacia el poder del Estado que *convierte* sus vidas en algo progresivamente más parecido a los cuarteles que a los bazares, así sea.

No obstante, cabe aquí una consideración previa, sobre la cual un consejo prudente puede no estar fuera de lugar. El problema planteado por los efectos *no deseados* discutido aquí tiene cierta analogía con el problema del pacto *intencionado* que el hedonista político, tratando de escapar de la pretextada ausencia de ley hobbesiana, concluye al suscribir el contrato social (cf. pág. 57). *Mutatis mutandis,* se parece también a la abdicación del poder que la clase capitalista lleva a cabo a cambio de una más eficiente opresión del proletariado (cf.

págs. 68-70). En los dos casos, la parte contratante es aliviada del conflicto con su semejante, hombre con hombre y clase con clase; en lugar de eso, su conflicto es asumido y su batalla librada por el Estado. A cambio, el hedonista político, sea una persona o una clase social, es desarmado y en esta desvalida condición se expone al riesgo de conflicto con el mismo Estado.

En conflicto con cualquiera de su especiè, podría tener la facultad de apelación, de *recurso a una instancia superior.* Estar libre de conflicto de semejante con semejante sin embargo, le sitúa en un *conflicto potencial con la más alta instancia.* Al optar por esto último, desaparece la posibilidad de recurso. No puede esperarse seriamente que el Estado *arbitre* en conflictos de los que es parte interesada, ni podemos invocar *su ayuda* en nuestras disputas con él. Esta es la razón por la cual aceptar la interferencia privada, no importa cuánto se parezca a la «lotería darwinista», sea un riesgo de diferente orden que el de aceptar la interferencia del Estado. El argumento prudente en contra de situar la compulsión pública en lugar de la privada no estriba en que uno dañe más que el otro. Es el un tanto indirecto pero no menos poderoso de que el hacerlo así imposibilita que el Estado desempeñe para la sociedad civil el único servicio que ningún otro cuerpo puede prestar —el de ser la instancia de apelación.

Capítulo 3
VALORES DEMOCRATICOS

Liberalismo y democracia

Las políticas divisorias que la rivalidad democrática obliga a adoptar al Estado adversario son estimuladas por la ideología liberal como contribución a los valores universalmente aprobados.

La democracia no es otro nombre para la buena vida [1].

Una breve reflexión sobre la democracia como *procedimiento y como estado de cosas* (presumiblemente derivado de adoptar el procedimiento) puede ayudar a comprender algunos de los rasgos esenciales de la ideología liberal y de la práctica del Estado adversario (siempre hablo de ideología «liberal» en el moderno sentido angloamericano, es decir, intervencionista). Al estudiar la razón fundamental de la sumisión al Estado, indiqué que el hedonismo político implicaba la aceptación de la coerción como contrapartida de un beneficio otorgado por el Estado. El funcionamiento del Estado facilitaba la

[1] Me estoy refiriendo al frecuentemente citado *cri de coeur* de S. M. Lipset (*Political Man,* 1960, pág. 403), en el sentido de que la democracia no es un *método* para la buena vida, *es* la buena vida.

propia conservación según Hobbes, o la consecución de una más amplia gama de fines, según Rousseau; la realización de estos fines requería soluciones cooperativas que (o así lo planteaba la pretensión contractualista) no podían lograrse sin disuadir a las no cooperativas. El papel más fundamental del Estado consistía en transformar la no cooperación de ser una opción irresistible (en el lenguaje de la teoría de los juegos, «estrategia dominante» que el jugador debe adoptar si es racional) a ser una opción prohibitiva. Podía desempeñar este papel de varias formas, dependiendo de cómo combinara los tres ingredientes de la inducción a la obediencia en el arte de gobernar, a saber, la represión, el consentimiento y la legitimidad.

Cabe pensar que las expectativas del hedonista pudieran cumplirse incluso por un Estado que persiguiera *sus propios* fines mientras garantizara la sumisión de la sociedad civil sólo mediante la represión. Con tal que *sus* fines fueran de limitado alcance y de modesta extensión, y los del Estado no compitieran directamente con ellos (por ejemplo, si el hedonista político quisiera protección frente a los asaltantes y el Estado quisiera la grandeza nacional), ambos tipos de fines podrían ser simultáneamente promovidos por un gobierno austero [2]. Ni tampoco el Estado capitalista requeriría necesariamente el consentimiento para llevar a cabo su poco ambicioso programa, esto es, imponer a la sociedad la solución cooperativa de respeto a la vida y a la propiedad, cerrar el paso a los rivales «no mínimos», «no capitalistas» y perseguir los fines metapolíticos que pueda apetecerle; mientras que si confiara profundamente en el consenso, es dudoso que pudiera autolimitarse a objetivos tan modestos como éstos.

El Estado legítimo, reconociendo que el tiempo y su propio buen comportamiento y buena suerte le hicieron merecedor de esta rara categoría, podría producir soluciones cooperativas para una posiblemente amplia gama de fines de otro modo inalcanzables por encima y más allá de la preservación de vida y propiedad. Podría hacerlo simplemente pidiendo a sus ciudadanos que actuaran en consecuencia. No obstante, mientras más lo pidiera, más usaría y abusaría de su legitimidad. Aun en el caso de que sus propios fines fueran perfecta-

---

[2] Señaladamente por el Estado que llamara a filas a los asaltantes potenciales y los condujera a saquear las ciudades extranjeras ricas a la manera de Bonaparte en 1796. El conflicto surge más tarde, en el complemento: Bonaparte llegó pronto a exigir, como él lo expresaba, «una renta anual de 100.000 hombres» (*«une rente de 100.000 hommes»*).

mente no competitivos con los de sus ciudadanos —una condición obviamente difícil de cumplir— tal Estado todavía tendría que considerar como limitado el alcance de cualquier contrato social (si efectivamente contemplara en términos contractuales sus servicios a la sociedad). En consecuencia, las soluciones cooperativas quedarían reducidas a límites estrechos.

La obediencia política que predominantemente se deriva del consenso no sólo permite que el contrato social (o su equivalente marxista, la transferencia por una clase de poder al Estado a cambio de que éste reprima a la otra clase) carezca de límites fijos, sino que efectivamente se amplíe de forma incesante. La razón es que un Estado que necesita el consenso de sus ciudadanos para ocupar el poder, está *en virtud de su naturaleza no represiva expuesto a la competencia real o potencial* de rivales que soliciten que se le retire el consenso y se le otorgue a ellos. Para asegurar su poder, el Estado no puede limitarse a sí mismo a la imposición de soluciones cooperativas donde antes no las hubiera, puesto que sus rivales, si saben lo que hacen, ofertarán hacer lo mismo y algo más por añadidura.

Habiendo hecho o acordado hacer todo aquello que mejora a algunos y no empeora a ninguno (que es como se contempla normalmente a las soluciones cooperativas), el Estado debe continuar y hacer a algunos *aún mejor* mediante el expediente de hacer a otros peor. Debe dedicarse a una amplia gama de políticas adecuadas para conquistar a las clases o estratos, grupos de interés, sociedades y corporaciones, todo lo cual implica, en último análisis, balance interpersonal. Concretamente, debe dar o prometer de manera creíble beneficios a algunos a base de quitárselos a otros, pues *no hay beneficios sobrantes que no le «cuesten» algo a alguien* [3]. De esta forma, debe obtener un saldo favorable entre el consenso ganado y el con-

---

[3] Las soluciones cooperativas se entienden mejor como resultados de juegos de *suma positiva sin perdedores.* No obstante, un juego puede tener perdedores además de ganadores y a pesar de todo considerarse de suma positiva. Al ayudar a algunos a base de perjudicar a otros, se supone que el Estado está produciendo una suma positiva, cero o negativa. En estricta lógica, tales suposiciones implican que las utilidades son interpersonalmente comparables.

Puede decirse, por ejemplo, que robar a Pedro para pagar a Pablo es un juego de suma positiva. Si decimos esto, afirmamos que la utilidad marginal del dinero para Pablo es superior. En vez de decir esto, es tal vez menos severo decir que favorecer a Pablo era sólo justo o razonable; que lo merecía más; o que era más pobre. El último argumento puede ser una apelación a *cualquiera de las dos,* la justicia *o* la utilidad, y de este modo dispone, como apaño, de la fuerza de su indefinición.

senso perdido (que puede o no coincidir con el saldo entre el consenso de los ganadores y el de los perdedores). Este saldo de ventaja política es objetivamente indistinguible del saldo interpersonal de utilidad o de justicia o de ambos, que se supone que subyace a la maximización del bienestar social o de la justicia distributiva.

Propongo denominar «valores democráticos» a las preferencias que los ciudadanos revelan al reaccionar ante el equilibrio interpersonal realizado por el Estado. Se trata de preferencias por fines que sólo pueden realizarse a costa de otra parte. Si la otra parte es un perdedor que no se conforma, la consecución de tales fines requiere de manera característica la amenaza de la coerción. Se llevan a cabo en el curso de la imposición de una determinada clase de igualdad en vez de una igualdad de otra clase, o en vez de una desigualdad. Estas igualdades impuestas pueden entenderse como principalmente políticas o principalmente económicas. Aunque la distinción entre las dos es con frecuencia espuria, siempre se hace con toda confianza. La Inglaterra de Gladstone o la Francia de la Tercera República, por ejemplo, son constantemente censuradas por haber alcanzado la igualdad política sin la económica. A la inversa, los críticos que simpatizan con la Unión Soviética, Cuba u otros Estados socialistas creen que ellos han progresado hacia la igualdad económica desatendiendo la igualdad política.

Cuando los Estados reducen su capacidad para la represión y aumentan su confianza en el consenso, se da un paso hacia la maximización de los valores democráticos; cuando se apoyan con menor intensidad en el consenso de los poderosos e inteligentes poseedores de influencia y más intensamente en los números absolutos, por ejemplo ampliando el sufragio y haciendo que la votación sea realmente, sin peligro, secreta; y cuando redistribuyen la riqueza o la renta desde la minoría hacia la mayoría. ¿No muestran ahora estos ejemplos, que se extienden a lo largo y a lo ancho de la democracia «política y económica», que es bastante redundante hablar de «valores democráticos»? Se trata de la normal y sensata convención de considerar que todos prefieren más poder que menos (al menos el poder de oponer resistencia a otros, esto es autodeterminación, si no es el poder de dominar a otros) y más dinero que menos. Si un movimiento confiere más poder a muchos y menos a unos cuantos, serán más los que estén a gusto con el movimiento que los que estén a disgusto. Eso es todo lo que hay al respecto. ¿Qué sentido tiene bautizar la simple consecuencia de un axioma de racionalidad como «afinidad por los valores de-

mocráticos»? Habría que apoyar la objeción, y la democracia se consideraría como un mero eufemismo por «las condiciones bajo las cuales el egoísmo de la mayoría domina al de la minoría» o algo parecido, si no fuera por la posibilidad de que la gente concediera valor a acuerdos que no sirvieran para *su* interés egoísta (altruismo) o, lo que bien puede ser más importante, valorara acuerdos en la equivocada creencia de que sí servían. Esto último puede deberse tanto al sincero desconocimiento de los efectos imprevistos o no intencionados de un acuerdo (¿dan realmente las políticas igualitaristas más dinero a los pobres después de que se hayan contabilizado *todos o la mayoría* de sus efectos sobre la acumulación de capital, el crecimiento económico, el empleo, etc.?), como a manipulación deshonesta, «marketing» político y demagogia. Sea cual fuere su procedencia, los marxistas lo tacharían bastante razonablemente de «falsa conciencia», la adopción de una ideología por parte de alguien cuyo interés egoísta racional estaría realmente servido por otra distinta. Una cierta preferencia por los valores democráticos, divorciada de su propio interés, es el distintivo de muchos intelectuales *liberals*[4].

La democracia, sea lo que fuere por lo demás, es un procedimiento susceptible de ser adoptado por un conjunto de gente, un *demos*, para «elegir» entre varias alternativas *colectivas preferidas de manera no unánime*. La más espectacular y portentosa de estas elecciones es la adjudicación de la titularidad del poder estatal. La forma en que se realice esta adjudicación a un contendiente o a una coalición de contendientes, y naturalmente el que pueda hacerse en todas las circunstancias y en definitiva resulte efectiva, depende de las características de la democracia directa o representativa de que se trate, de la interrelación de las funciones legislativas y ejecutivas, y más en general de la costumbre. Estas dependencias son importantes e interesantes, pero no centrales para mi argumento, y me propongo dejarlas a un lado. Todo procedimiento democrático obedece a dos reglas fundamentales: *a*) que todos los admitidos para la realización de la elección (todos los miembros de un determinado *demos*) tengan igual voz, y *b*) que la mayoría de voces prevalezca sobre la minoría. Definida de esta forma, los miembros del comité central del partido dirigente en la mayoría de los Estados socialistas constituyen un *demos*

---

[4] El intelectual liberal ¿vive mejor en el estado de naturaleza o bajo el Estado capitalista? Si no sabe decirlo, y es de los que consideran que deben advertir a la sociedad, ¿cómo podría hacerlo?

que decide sobre materias que le están reservadas conforme a un procedimiento democrático, pesando el voto de cualquier miembro tanto como el de cualquier otro. Esto no impide que la democracia interna del partido sea, efectivamente, el imperio del secretario general, o de los dos o tres mandamases del secretariado general y el buró político, o de dos clanes o dos grupos de protectores y protegidos aliados contra el resto, o cualquier otra combinación que pueda concebir la ciencia política o el chismorreo. Formas más amplias de democracia pueden incluir en el *demos* a todos los miembros del partido, o a todos los cabezas de familia, a todos los ciudadanos adultos y así sucesivamente, siendo la piedra de toque de la democracia no quién está y quién no está, sino el que todos los que están lo estén *por igual*.

Esto puede tener consecuencias paradójicas. Convierte en no democráticas a múltiples votaciones «calificadas», mientras que admite la democracia ateniense, o la de la típica ciudad-estado del Renacimiento, donde todos los ciudadanos varones adultos tenían derecho de voto, pero hasta las nueve décimas partes de los residentes eran no ciudadanos. Prácticamente garantiza la circunvalación, el amaño solapado o directamente la brecha abierta en las normas democráticas al exigir que se le atribuya la misma importancia a la voz de Cosimo de Médici que a la de cualquier otro ciudadano florentino del pueblo llano, la misma importancia al secretario general que a cualquier jefecillo de poca monta. Estas reflexiones no deben interpretarse como una queja de que la democracia no sea suficientemente democrática (y debiera hacerse algo al respecto), sino como un recordatorio de que una norma que se opone abiertamente a las realidades de la vida es probable que se tuerza y produzca resultados perversos e inauténticos (aunque ésta no sea razón suficiente para descartarla). Quizá no sea concebible norma alguna que no viole en cierta medida alguna importante realidad de la vida. Pero una norma que pretende igualar el voto de cualquiera sobre cualquier asunto con el de cualquier otro es *prima facie* una provocación a la realidad de comunidades complejas, diferenciadas, por no hablar de sociedades enteras[5].

---

[5] Una comunidad simple, indiferenciada, significa en este contexto no sólo que todos sus miembros son iguales (ante Dios, ante la ley, en talentos, influencia, riqueza u otras importantes dimensiones en las que la igualdad suele normalmente medirse), sino que todos están más o menos *igualmente interesados por cualquiera de los temas* que se plantean para que sean objeto de una decisión democrática en beneficio de la comunidad. Una comunidad de iguales en el sentido amplio acostumbrado puede tener miembros con diferentes ocupaciones, sexos y grupos de edad. Que no estarán igualmente

La otra regla básica del procedimiento democrático, esto es, la regla de la mayoría dentro de un determinado *demos*, tiene asimismo aplicaciones más o menos extendidas. La más extendida es la que se considera generalmente como la más democrática. Aplicada de esta forma, la regla de la mayoría significa que la más escasa pluralidad, y en el sentido bipolar de división Si/No *la más escasa mayoría*, se sale con la suya acerca de *cualquier* tema. Las limitaciones constitucionales sobre la regla de la mayoría, señaladamente la exención de ciertos temas del ámbito de la elección, la exceptuación de ciertas decisiones y el sometimiento de otras a la regla de la mayoría cualificada en vez de a la de la mayoría simple, violan la soberanía del pueblo y tienen que ser claramente juzgadas como antidemocráticas *a menos que* se considerara que el Estado, al ser *controlado de manera incompleta* por el pueblo, debe tener restringida su soberanía con objeto precisamente de permitir que las reglas democráticas (o lo que quede de ellas tras las restricciones constitucionales) funcionen sin miedo.

Tendré ocasión de volver brevemente sobre el fascinante problema de las constituciones en el capítulo 4 (págs. 220-229). Mientras tanto, baste señalar que el caso límite lógico de la regla de la mayoría es el de que el 50 por ciento de un *demos* puede imponer su voluntad sobre el otro 50 por ciento acerca de cualquier asunto, resultando aleatorio *qué* 50 por ciento realiza la imposición. (Esto es equivalente al criterio más democrático sugerido por el profesor Baumol de *maximización de la minoría bloqueadora.*)[6]

Aunque no sea una de sus reglas esenciales, en la mentalidad pública la democracia se identifica asimismo por razones prácticas bien fundadas con la votación secreta. Se sabe que ciertos modos democráticos de funcionamiento como la formación de coaliciones y el intercambio de favores son estorbados por el secreto. Los pactos del tipo «yo voto contigo hoy, si tú votas conmigo mañana» tropiezan con el problema de controlar su cumplimiento si el voto es secreto. La misma imposibilidad de control de cumplimiento frustraría el objetivo de la compra directa de votos si los vendedores actuaran de mala fe y no votaran como habían acordado hacerlo. Sin embargo, el

---

interesados por los temas que afecten a ocupaciones, sexos y grupos de edad de manera diferenciada; tal es el caso de la mayoría de los temas.

[6] Es un dato interesante que las leyes societarias de las empresas alemanas y francesas establezcan importantes estipulaciones para las «minorías bloqueadoras» *(Sperrminorität, minorité de blocage)*, mientras que las leyes de la empresa inglesa o de la corporación americana no lo hagan.

efecto más importante del voto secreto consiste con mucho en la reducción o total desaparición de los riesgos que afronta el votante al votar contra el eventual ganador que conquista el poder y está en condiciones de castigarle por ello[7].

¿Adónde lleva esto a la democracia considerada como *resultado* de decisiones colectivas más que como determinada *forma* de lograrlas? No hay un «más que», no existe una distinción significativa si sencillamente acordamos llamar democracia al estado de cosas, sea cual fuere el que resulte, que se deriva de la aplicación del procedimiento democrático (conforme a la consideración de la justicia como lo que resulte de un procedimiento justo). Pero las reglas democráticas no son de tal naturaleza que, con la única condición de que sean aplicadas, garantizarían que las personas razonables hubieran de coincidir en que lo que producen *es* la democracia. De hecho, muchas personas razonables consideran antidemocrática la victoria electoral de los nazis alemanes en 1933, aunque se derivó de una razonable observancia del procedimiento democrático.

Que sea un resultado democrático para la mayoría revestir de poder a un Estado totalitario cuya intención declarada es suprimir la competencia por el poder, invalidando por tanto la regla de la mayoría, el voto y todos los demás ingredientes democráticos, es cuestión que no tiene una respuesta muy evidente. Al igual que el derecho del hombre libre de venderse a sí mismo como esclavo, la elección democrática de la mayoría de abolir la democracia debiera enjuiciarse en su contexto causal, en función de las alternativas posibles y de los motivos de la elección más que en función de sus consecuencias antidemocráticas, por más grandes que sean éstas. Sea cual fuere la forma que el dictamen pudiera revestir, aun cuando finalmente consistiera en considerar democrático el elegir el totalitarismo, está claro que su dependencia de un contexto fáctico exluye el tipo «democrático *en tanto que* democráticamente obtenido» de simple identificación por el origen.

Si un estado de cosas derivado de la aplicación de reglas democráticas reconocidas no es necesariamente democrático, ¿qué es? Una respuesta, implícita en gran parte del discurso político del siglo XX, es

---

[7] *Cf.* Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, 2.ª ed., 1980, pág. 19. Para Schelling, el voto secreto protege al votante. Esto es indudablemente cierto. Sin embargo, también es cierto que lo transforma en un alto riesgo. Corromperle, sobornarle, se convierte en una pura apuesta.

que «democrático» es simplemente una *expresión de aprobación* sin ningún contenido específico muy sólido. La democracia se convierte en la buena vida. Si puede haber dos criterios acerca de lo que es la buena vida, también puede haber dos criterios sobre lo que es democrático. Solamente en una sociedad muy homogénea desde el punto de vista cultural es posible que el Estado y sus rivales por el poder compartan la misma concepción de la democracia. Si un contendiente por el poder cree que su adquisición de poder es conducente hacia la buena vida, tenderá a considerar como democráticos los acuerdos políticos que favorezcan su acceso, y los de quienes se lo dificultan o favorecen al que lo ocupa como antidemocráticos. Lo contrario vale para el ocupante del poder del Estado.

La incapacidad de comprender esto lleva a la gente a motejar de cínico cualquier recurso a una práctica que es condenada como antidemocrática cuando es utilizada por un rival. Un ejemplo casi perfecto es el estrecho control estatal y la *Gleichschaltung* ideológica de la radio y la televisión francesas desde 1958 más o menos, atacada con indignación por la izquierda antes de 1981 y por la derecha desde entonces. No hay razón para suponer que cualquiera de las dos esté siendo cínica al considerar como antidemocrático el control por parte de la otra, ya que el control por uno mismo es para lo mejor y el control por los demás es para lo peor, y no hay nada insincero en argüir desde esta base.

De la concepción de la democracia como la buena vida, el estado de cosas deseado, se deduce asimismo que puede ser necesario y estar justificado violar *normas* democráticas en interés del *resultado* democrático. Sólo los marxistas-leninistas van hasta el final en la deducción de esta implicación lógica. Una vez en el poder, recelosos de la miopía y la falsa conciencia del votante, prefieren asegurarse por anticipado que las elecciones tendrán un resultado realmente democrático. Sin embargo, en los países no socialistas donde los medios de asegurarse no están disponibles o no se utilizan, y las elecciones tienen lugar más o menos conforme a las reglas democráticas clásicas, el perdedor considera con frecuencia que el resultado se hizo no democrático por algún factor indebido, injusto, desleal, como por ejemplo la hostilidad de los medios de comunicación de masas, la mendacidad del ganador, la abundancia de sus recursos económicos, etc. La suma de tales lamentos se traduce en una demanda de rectificación y complemento de las normas democráticas (por ejemplo, por el control de los medios, la equiparación de recursos económicos para las campañas, la prohibi-

ción de mentiras) hasta que finalmente cosechan el resultado adecuado, que es la única prueba de que han llegado a ser suficientemente democráticas.

Ni como procedimiento especial, ni como vida política buena —el convenio que aprobamos— se define suficientemente a la democracia. Si reducimos un tanto la utilización del término, no es porque escatimemos los mismos derechos de Mongolia Exterior, Ghana, los EE.UU., Honduras, la República Centroafricana y Checoslovaquia a calificarse a sí mismas como democracias. Es más bien porque el intento de formular una concepción más ajustada debiera iluminar ciertas relaciones interesantes entre los valores democráticos, el Estado que los produce y la ideología liberal en el sentido angloamericano. Por ejemplo, estos tres elementos podrían estar vinculados aproximadamente de este modo: la democracia es un acuerdo político bajo el cual el Estado produce valores democráticos, y la ideología liberal compara este proceso con la consecución de los fines últimos, universales.

Como se definieron antes, los valores democráticos son producidos por el Estado como resultado de un cálculo interpersonal; por ejemplo, democratizará el derecho de sufragio o la distribución de la propiedad si y en la medida en que espere obtener una ganancia neta de apoyo procedente de tal movimiento. Pero se habría comprometido con las mismas políticas si, en vez de por el propio interés racional, hubiera estado motivado por una afinidad por la igualdad. Empíricamente, pues, no hay prueba para distinguir entre el absolutismo ilustrado del emperador José II y de Carlos III de España del populismo de Juan Perón o de Clement Attlee; todos ellos produjeron, a primera vista, valores democráticos. Tenemos buenas razones, no obstante, para pensar que los dos primeros, al no contar en absoluto para su poder con el apoyo popular, no *tuvieron* que hacer lo que hicieron y lo escogieron por afinidad, por convicción política. La causalidad, por tanto, se extiende desde las preferencias del monarca hasta los acuerdos políticos y sus características democráticas. Por otra parte, podríamos suponer con fundamento que, tuvieran o no un Perón o un Attlee convicciones igualitarias y deseo de elevar al trabajador (y ambos tenían las dos cosas), las exigencias de consenso para su acceso y ocupación del poder les habrían obligado en cualquier caso a seguir el tipo de políticas que siguieron. Si así fuera, podríamos suponer que la causalidad circula en torno a un circuito integrado por la afinidad del Estado por el poder, su necesidad de consenso, el inte-

rés egoísta racional de sus ciudadanos, la satisfacción de los ganadores a expensas de los perdedores, y la justificación de este proceso en función de valores incontestados y finales de la ideología liberal —adoptando todo el conjunto interdependiente de factores la forma de un acuerdo político con características democráticas.

Los dos tipos de causación, actuando uno en el absolutismo ilustrado y el otro en democracia, pueden distinguirse en un sentido *a priori* por haber funcionado uno y otro, como lo hicieron, en una «sociedad de iguales», en la que todos los ciudadanos (excepto, donde fuera aplicable, la guardia pretoriana) son iguales en aspectos tales como influencia política, talento y dinero. El monarca absoluto ilustrado, siendo partidario de la igualdad, y considerando iguales a sus ciudadanos, se encontraría ampliamente satisfecho con acuerdos políticos como éstos. Sin embargo, el Estado democrático estaría compitiendo con rivales por el consenso popular. Un rival podría intentar dividir a la sociedad en una mayoría y una minoría al descubrir ciertas dimensiones como credo, color, ocupación o cualquier otra, con respecto a la cual fueran desiguales; podría entonces tratar de asegurarse el apoyo de la mayoría ofreciéndoles sacrificar a ellas algunos intereses de la minoría, por ejemplo, su dinero. Puesto que todos tienen igual influencia política (un hombre un voto, sencilla regla de la mayoría), si todos persiguieran su interés egoísta, el ocupante del cargo democrático perdería poder en favor de un rival democrático a no ser que él, también, propusiera políticas *desigualitarias* y ofreciera, por ejemplo, transferir más cantidad del dinero de la minoría a la mayoría[8]. (Las condiciones de equilibrio de esta oferta competitiva se esbozan en el capítulo 4, págs. 234-240.) Por tanto, en una sociedad de iguales la democracia actuaría en el sentido opuesto a la nivelación que asociamos con ella; utilizando algún criterio conveniente

[8] La regla de la mayoría, con votos emitidos totalmente con arreglo al interés, produciría inevitablemente cierta redistribución, y por ende cierta desigualdad en una sociedad de *iguales*. En una sociedad de *desiguales*, habría también una mayoría para la redistribución. Como ha subrayado Sen, podría organizarse una mayoría para la redistribución aun a expensas de los pobres. «Escoge a la persona que esté en la peores circunstancias y llévate la mitad de su parte, tira la mitad y divide lo que queda entre los demás. Ya hemos realizado una mejora de la mayoría» (Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, 1982, pág. 163). La competición, no obstante, asegura que la mayoría tiene alternativas más atractivas, de más cuantiosa redistribución por las que votar, esto es que la redistribución *no* será normalmente a expensas del pobre. Dada la elección, la redistribución igualitaria será preferida a la desigualitaria, porque el saldo potencial es siempre mayor en la redistribución de rico a pobre que en la de pobre a rico.

para separar a unos ciudadanos de otros, habría de forjar una mayoría y sacrificar a ella a la minoría, siendo el fin/resultado una nueva desigualdad. Esta desigualdad funcionaría luego como valor democrático aprobado por la mayoría. Si la democracia creara alguna vez una «sociedad de iguales», posiblemente fuera por tales líneas por donde podría luego *profundizarla*, exigiendo un ajuste ideológico que no parece excesivamente difícil.

En el último ajuste histórico de este tipo, que comenzó aproximadamente cuando lo hacía el presente siglo, y que sustituyó al gobierno como vigilante nocturno por el gobierno como ingeniero social, la ideología del Estado progresista ha cambiado en casi todo menos en el nombre. Debido a la vertiginosa transformación que el significado de «liberal» ha experimentado en las tres últimas generaciones, el sentido original de la palabra está irrecuperablemente perdido. Ya no tiene sentido seguir gritando «¡Alto ahí, ladrón!» a quienes lo usurparon. Hablar de liberalismo «clásico» o intentar resucitar el significado original de alguna otra forma sería un poco como decir «caliente» tanto cuando queremos decir caliente como cuando queremos decir frío. Mi utilización del término «capitalista» va, de hecho, dirigida a evitar tal tratamiento engañoso y a apuntar al menos al núcleo duro del sentido original de «liberal».

Esperando que esto pueda ayudar a aclarar un tanto la niebla semántica reinante, empleo «liberal» como el símbolo taquigráfico moderno para las doctrinas políticas cuyo efecto es subordinar el bien individual al bien común (sin dejar derecho inviolable alguno) y confiar su realización al Estado que gobierna principalmente mediante el consenso[9]. El bien común consiste en su mayor parte en los valores democráticos, que son todos los que requieran las exigencias de consenso. Además, no obstante, el bien común exige también el cumplimiento de diversos objetivos complementarios en evolución, para los que, en un determinado momento, no existe apoyo mayoritario. Ejemplos actuales de objetivos semejantes incluyen la supresión de leyes sobre la segregación racial, la abolición de la pena de muerte, el destierro de la energía nuclear, la «acción afirmativa», la emancipación homosexual, la ayuda a los países subdesarrollados, etc. Estos

---

[9] Cabezas más juiciosas me considerarían tal vez temerario por avanzar una definición de liberalismo, considerando que «se trata de un compromiso intelectual tan amplio que incluye a *la mayoría de las creencias directrices* de la moderna opinión occidental» (Kenneth R. Minogue, *The Liberal Mind*, 1963, pág. VIII, cursivas mías).

objetivos se consideran progresistas, esto es, se espera que en el futuro se conviertan en valores democráticos [10]. La doctrina liberal mantiene que la sociedad civil es *capaz de controlar al Estado* y que por consiguiente éste es necesariamente una institución benigna, bastando la observancia del procedimiento democrático para limitarlo al papel subordinado *de llevar a cabo el mandato de la sociedad* el cual, a su vez, es algún tipo de resumen de las preferencias de la sociedad.

Dada esta naturaleza del Estado, hay una cierta inquietud en la doctrina liberal acerca de la *libertad como inmunidad,* una circunstancia que puede invalidar la prioridad del bien común. En los casos en que la inmunidad es claramente un privilegio no compartido por todos, como evidentemente lo era en la mayoría de la Europa occidental hasta al menos la mitad del siglo XVIII, el liberalismo se opone a ella. Su remedio no es como norma extender el privilegio tanto como sea posible si eso no es suficiente para crear la igualdad, sino en abolirlo en la medida de lo posible. Tawney, uno de los más influyentes cultivadores del pensamiento liberal, señala de manera elocuente sobre este punto:

> [La libertad] es no sólo compatible con circunstancias en las que *todos los hombres son compañeros-sirvientes,* sino que encuentra en tales circunstancias su más perfecta expresión [11].

Lo que excluye es una sociedad en la que *sólo algunos son sirvientes* mientras otros son *amos* [12].

> *Como la propiedad* con la que en el pasado ha estado estrechamente conectada, la libertad se convierte en tales circunstancias en el privilegio de una clase, no en *la posesión de una nación* [13].

Que la libertad sea más perfecta cuando todos son sirvientes (incluso más perfecta que si todos fueran amos) refleja la presunción a

---

[10] Los liberales *no* se adhieren a estos valores hoy porque esperen que la mayoría de la gente se adhiera a ellos mañana. Más bien esperan que la mayoría lo haga porque estos objetivos *son* valiosos. Cualquiera de las dos razones sería suficiente para montarse en ese tren antes de que inicie su marcha. No obstante, la segunda razón comunica a los liberales que el tren es moralmente digno de ser abordado.

[11] R. H. Tawney, *Equality,* 1931, pág. 241, cursivas suyas.

[12] Compárese el diagnóstico de Tocqueville: «*On semblait aimer la liberté, il se trouve qu'on ne faisait que haïr le maître*» (C. A. H. C. de Tocqueville, *L'ancien régime et la revolution,* Gallimard, 1967, pág. 266). [Hay trad. cast., Alianza.]

[13] Tawney, *Equality,* pág. 242, cursivas mías.

favor de la nivelación por abajo. No es la condición de la *servidumbre* la que contradice a la libertad, sino la *existencia de amos*. Si no hay amos, a pesar de todo hay sirvientes que deben prestar servicio al Estado. Cuando la servidumbre es hacia el Estado, la libertad está en su apogeo; que nadie tuviera propiedad sería mejor que sólo algunos la tuvieran. Igualdad y libertad son, aunque un tanto oscuramente, sinónimos. Difícilmente podríamos habernos alejado más de la idea de que las dos son finalidades que compiten.

Aun si no existiera otra dimensión de la existencia de la gente, como el dinero o la suerte o la educación, en la que la igualdad pudiera ser violada, la libertad como inmunidad tendría todavía que ser combatida por los liberales. *Aun cuando todos la tuviéramos*, la inmunidad de algunos restringe la capacidad del Estado para ayudar a otros y consiguientemente su producción de valores democráticos; incluso una libertad como inmunidad *igual* es enemiga del bien común[14].

Esto es notablemente manifiesto en la forma en que el pensamiento liberal considera a la propiedad. La propiedad privada, el capital como fuente de poder compensador, reforzando la estructura de la sociedad civil *versus* el Estado, solía ser considerada valiosa tanto para los que poseían algo *como para los que no*. El pensamiento liberal ha dejado de reconocer tal valor. Considera que el procedimiento democrático es la fuente de soberanía ilimitada. Puede legítimamente modificar o anular el título de propiedad. Las elecciones entre la utilización privada o pública de las rentas privadas, así como entre la propiedad privada o pública en el más estricto sentido, pueden y de hecho deben adaptarse *y someterse a continua revisión* en aras de aspectos del bien común tales como los valores democráticos o la eficiencia.

---

[14] En su clásico *Origins of totalitarian democracy* (1960), J. L. Talmon, habiendo postulado que ahora hay una democracia liberal y una democracia totalitaria pero que hubo momentos en que estas dos eran una, no sabe cómo localizar el cisma. Lo busca principalmente en la Revolución francesa y en su contexto sin pretender haberlo encontrado. Quizá sea imposible encontrar el cisma; tal vez no existió nunca.

Talmon parece inclinarse implícitamente hacia esta perspectiva al caracterizar a la democracia como un credo político fundamentalmente inestable, un monstruo potencial que debe estar *firmemente incrustado* en el capitalismo para estar fuera de peligro. No se plantea la cuestión de cómo puede lograrse esto. Como el lector que haya llegado hasta aquí habrá comprendido, forma parte de mi tesis que nada semejante es posible. La democracia no se presta por sí misma a ser «incrustada en el capitalismo». Tiende a devorarlo.

Estos criterios deben gobernar ante todo el ámbito y la forma de la interferencia del Estado en los contratos privados en general. Por ejemplo, una «política de precios y rentas» es buena, y debe adoptarse sin reparar en la violación de acuerdos privados que entraña, si ayuda a combatir la inflación sin perjudicar a la eficiencia en la asignación de recursos. Si la perjudica, debe a pesar de todo adoptarse, junto con una medida suplementaria para rectificar el perjuicio. El pensamiento liberal no es en absoluto remiso a adoptar medidas adicionales que completen a la primera, ni a las políticas tendentes a resolver los efectos no deseados que ésta pudiera ocasionar, y así sucesivamente en una regresión aparentemente infinita, en la esperanzada persecución del propósito original. (Se puede sostener que una medida adoptada hoy es el *n*-ésimo eco de alguna medida anterior, en el sentido de que su necesidad podría haber surgido sin el concurso de la(s) medida(s) precedente(s); y como el eco no tiene trazas de extinguirse, *n* puede llegar a convertirse en un número muy alto.) El hecho de que una medida arrastre a su cola una cascada de medidas subsiguientes constituye un desafío para un gobierno imaginativo, no un argumento en su contra. El hecho de que un gobierno imaginativo necesite invalidar los derechos de propiedad y la libertad de contratar no es ni un argumento a su favor ni un argumento en su contra, igual que la ruptura de los huevos puede ser un argumento a favor o en contra de la tortilla.

Esta exploración de algunos dogmas delicados de la doctrina liberal puede invitar a un análisis paralelo del socialismo. El lector, que por cierto no encontrará dificultad en hacer esto por sí mismo, es probable que note unos cuantos puntos vitales de incompatibilidad entre los dos, a pesar del alto grado de parecido superficial que durante largo tiempo ha alimentado la fácil y ambigua tesis de la «convergencia de los dos sistemas mundiales». La incompatibilidad crucial, en mi opinión, estriba en su tratamiento del poder y por tanto de la propiedad. El liberal está relativamente relajado con respecto al poder. Confía en que la mayoría dirija al Estado en el mejor interés de la sociedad, lo que equivale a confiar en que se le adjudique el poder estatal con frecuecia a él, a sus amigos, al partido de inspiración liberal. Consiguientemente, aunque pueda interferir en la propiedad privada por muchas razones, no lo hará por una deliberada *necesidad de debilitar la capacidad de la sociedad civil para quitar el poder estatal a quien lo ostenta.*

Para el socialista, sin embargo, el poder es causa de profunda ansiedad. Considera la regla de la mayoría como una licencia para el imperio de la falsa conciencia, que implica un riesgo inaceptable de re-

caída en la reacción, debido a la derrota de las fuerzas progresistas por los votos de un electorado descerebrado. Debe disponer de la propiedad pública de las cumbres dominantes de la economía (y a ser posible de las laderas y llanuras también), pues la propiedad pública (tanto en sí misma como en cuanto corolario de *ninguna propiedad privada significativa*) es la mejor garantía de la *seguridad en la ocupación del poder.* La propiedad privada afloja el control del Estado sobre la forma de ganarse la vida tanto del capitalista como del trabajador (en el más amplio sentido) al que puede emplear. De este modo es una causa que posibilita la oposición frente al Estado. El Estado socialista, menos inspirado en el liberalismo y mejor conocedor del poder, experimenta así un interés mucho más vital respecto a la propiedad, aun cuando su opinión respecto a la relativa eficacia de la planificación, el mecanismo de los precios, la asignación o los incentivos pueda no ser diferente de la mayoría de los Estados no socialistas.

La compatibilidad superficial de las doctrinas liberal y socialista, no obstante, es tal que el discurso desde el punto de vista de uno puede verse inadvertidamente atrapado en las ramas del otro. La consiguiente hibridación de ideas puede producir una prole sorprendente. Un área donde la miscigenación ideológica tiende a producirse es el concepto de libertad, su refractariedad a la definición y su naturaleza de bien último, evidente por sí mismo. No es gratuito que Acton nos advierta que seamos cautelosos: «Pero ¿qué quiere decir la gente que proclama que la libertad es la palma, y el premio y la corona, cuando es una idea de la que hay doscientas definiciones, y que esta riqueza de interpretación ha causado más derramamiento de sangre que ninguna otra cosa, excepto la teología?» [15] Cualquier doctrina política debe, para parecer completa, incorporar la libertad entre sus fines de algún modo. Las reglas del discurso ordinario garantizan que se trata de un valor sólido: suena tan absurdo decir «Me disgusta la libertad, no quiero ser libre» como afirmar que bueno es malo [16]. Además, uno no tiene la obligación de derivar la bondad de la libertad de cualquier

[15] Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, 1956, pág. 36.

[16] Debe haber un «fuera» para el hombre que lo quiera en un campamento militar; también algunos presos quieren la exoneración de responsabilidad y se dice que prefieren estar dentro que fuera. Para reconciliar esto, siempre podemos recurrir a la comprensión dialéctica de la libertad. El hombre sometido a disciplina militar consigue la libertad *real.* La sociedad civil gobernada por el Estado es un prerrequisito de la *auténtica* libertad como opuesta a la libertad *virtual* ofrecida por el estado de naturaleza. Mucha gente utiliza efectivamente tales argumentos.

otro valor, al que la libertad puede conducir como un medio conduce a un fin, y que pueda resultar atacable. Felicidad (traducida libremente como «utilidad») y justicia están en la misma posición. Es imposible decir «Estoy en contra de la justicia», «hay mucho que decir en favor de la injusticia», o «la utilidad es inútil». Puede hacerse que tales fines últimos inatacables jueguen un determinado papel en la *validación de otros fines* que una ideología trata de promover.

La igualdad es el principal ejemplo práctico. El problema de insertarla en el sistema de valores estriba en que no es un bien evidente en sí misma. La afirmación «hay mucho que decir en favor de la desigualdad» puede provocar un enérgico desacuerdo; puede exigir el retroceso en la discusión; pero en cualquier caso no es disparatada. El discurso ordinario nos dice que es posible impugnar el valor de la igualdad. Si, mediante una cadena de proposiciones que aceptamos, pudiéramos ver que se deduce del valor de otro fin que *no* impugnamos, tampoco impugnaríamos la igualdad. La utilidad y la justicia han sido alternativamente utilizados para tratar de establecer a la igualdad como un fin inimpugnable en este sentido. Las tres secciones siguientes de este capítulo se proponen demostrar que esos intentos, como la cuadratura del círculo, son inútiles; la igualdad puede convertirse en un fin valioso si explícitamente coincidimos en situar en ella el valor, pero no es valiosa *por virtud de nuestra afinidad hacia alguna otra cosa.*

No conozco ninguna argumentación sistemática que intente deducir la bondad de la igualdad de nuestra afinidad por la libertad del modo que se han hecho intentos por deducirla de la utilidad o la justicia, tal vez porque la propia idea de libertad se presta por sí misma escasamente a la argumentación rigurosa. Por otra parte, invita decididamente al embrollo de fragmentos de ideologías incompatibles, cuyo resultado es alguna extraña proposición como «libertad es igual a servidumbre» o «libertad es alimento suficiente». Tal miscigenación intelectual hace que la igualdad, llevada a hombros por la libertad, se cuele entre nuestros fines políticos acordados.

Este es el significado de concebir la libertad (como Dewey nos obligaría a hacer) como «el poder hacer»: como suficiencia material, alimento, dinero; como una caja vacía a no ser que la llenemos de «democracia económica»; como alguna condición fundamental que no debe confundirse con las libertades «burguesas» o «clásicas» de expresión, reunión y elección, todas las cuales dejan al margen a los «realmente» (económicamente) no libres. (Seguramente es posible interpretar la historia como «prueba» de lo contrario. ¿Por qué otra ra-

zón hicieron campaña los cartistas ingleses en favor de la reforma electoral en vez de por salarios más altos? Del mismo modo, se podría presentar plausiblemente la formación de consejos obreros, la exigencia de un sistema multipartidista y las elecciones libres en Hungría en 1956, y la propagación como la pólvora por toda la nación de un sindicato autónomo en Polonia en 1980, como demandas de libertades burguesas clásicas por los «económicamente» no libres. En realidad, la interpretación parece groseramente poco convincente. No se nos puede pedir en serio que creamos que fue la feliz consecución de la «liberación económica» la que originó las demandas de libertades burguesas en estas sociedades.)

Para mostrar la engañosa facilidad con que la igualdad pasa a lomos de la libertad por delante de los ojos más observadores, escojo un texto del por lo general tan lúcido sir Karl Popper, que es tanto un destacado crítico del totalitarismo como un lógico eminente:

> Aquellos que poseen un excedente de comida pueden *forzar* a los que están hambrientos a aceptar la servidumbre «libremente».
>
> Una minoría que es económicamente fuerte puede de esta forma explotar a la mayoría de los económicamente débiles.
>
> Si deseamos que *la libertad esté protegida,* entonces debemos exigir que la política de ilimitada libertad económica sea sustituida por la intervención económica planificada del Estado [17].

El uso del término «forzar» es, desde luego, una licencia poética. Lo que Popper dice es que los del excedente de comida se limitan a cruzarse de brazos y no se ofrecen a compartirlo con los que están hambrientos; para poder comer, estos últimos deben presentarse y ofrecerse a trabajar para ellos. Puesto que «realmente» no pueden elegir estar hambrientos, su ofrecimiento para trabajar constituye una aceptación de la servidumbre. Es una elección libre, pero no «realmente» libre. Obsérvese también que es la minoría la que hace esto a la mayoría, lo que de algún modo hace que su conducta sea todavía más reprensible que si fuera a la inversa. Nuestras democráticamente condicionadas conciencias tienen así una razón más para aprobar «la intervención económica planificada del Estado», aunque sea un tanto desconcertante que en defensa de la sociedad abierta se nos ofrezca el *Gosplan.*

---

[17] Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies,* 1962, vol. II, págs. 124-125, cursivas mías. [Hay trad. cast., Paidós.]

Licencia poética o no, la múltiple confusión en que nos sume el *Gosplan* como condición de la libertad necesita solución. Primero, Popper afirma que hay una analogía entre el matón que esclaviza al hombre más débil mediante la amenaza de la fuerza y el rico que explota la debilidad económica del pobre [18]. Pero no existe semejante analogía. Hay una clara distinción entre *quitar* la libertad a un hombre (mediante la amenaza de pegarle) y *no compartir* nuestra «libertad»(= comida) con un hombre que carece de ella.

Segundo, hay una confusión entre la posibilidad de elección (entre la servidumbre y el estar hambriento), que es una cuestión de *libertad* [19], y la equidad, la imparcialidad, la justicia de una situación en la que algunos tienen muchísima comida y otros ninguna, que es una cuestión de *igualdad*. Tercero, la confusión se extiende por no explicar unos cuantos supuestos que son necesarios para impedir que esta situación acabe en un típico equilibrio neoclásico de mercado de trabajo, en el que compiten quienes poseen mucha comida para contratar a los que no poseen ninguna y compiten para ser contratados, hasta que contratantes y contratados estén todos ganando (el valor de) sus respectivos productos marginales.

Los supuestos bajo los cuales el resultado es hambre o servidumbre son bastante fuertes, aunque pueden tener cierta autenticidad en determinados tipos de sociedades. En tales sociedades, la oferta de comida de la minoría a cambio de la servidumbre para la mayoría es al menos «Pareto superior» a dejarlos hambrientos, mientras la redistribución mediante la «intervención planificada del Estado» tendría resultados generalmente imprevisibles, siendo posible que la mayoría de la comida se pudriera en los almacenes gubernamentales.

Finalmente, aunque la libertad no es comida y no es igualdad, la libertad con todo puede contribuir a la justicia, o ser por otros motivos deseable, pero esto *no es obvio*. Antes de que cualquiera pueda afirmar que la coexistencia de una minoría con un excedente de comida y de una mayoría hambrienta debe ser corregida, tiene que demostrar que o bien esa mayor igualdad a este respecto *contribuiría a otros fines* de tal manera que el propio interés hará que la gente racional opte por la igualdad en cuestión, o bien que el sentido popular de

---

[18] *Ibid.*, pág. 124.

[19] Para una formulación diferente y mucho más completa de este punto, cf. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, págs. 263-264. [Hay trad. cast., Fondo de Cultura Económica.]

la justicia, de la simetría, del orden o de la razón lo exige con la exclusión de consideraciones en contrario. El esfuerzo para probar esto constituye gran parte de la *Begleitmusik* ideológica del desarrollo del Estado moderno.

En resumen y por reafirmar algunos de los argumentos precedentes: el Estado democrático es incapaz de contentarse a sí mismo con proporcionar beneficios a sus ciudadanos que puedan hacer que algunos mejoren y ninguno empeore. En democracia, la ocupación del poder del Estado requiere consenso, concedido de manera revocable a uno de los diversos competidores mediante un procedimiento acordado. La competición implica ofertas de políticas alternativas, cada una de las cuales promete hacer mejorar en la sociedad a alguna gente. Estas políticas sólo pueden producirse al coste de hacer que otra gente empeore. En una sociedad desigual, tienden a ser igualitarias (y en una sociedad de iguales debieran tender a ser desigualitarias) para atraer a una mayoría. La «preferencia» de la mayoría por una de las políticas en oferta «revela» que sus efectos previsibles representan la mayor acumulación de valores democráticos. La gente puede optar por ella según que sus intereses sean o no atendidos de ese modo. La ideología dominante, el liberalismo, coincide con el interés del Estado democrático y predispone a la gente bajo su influjo a ser partidaria de los valores democráticos. Reclama al Estado que haga por razones éticas lo que de todas formas tendría que hacer para mantenerse en el poder. Dice al pueblo que la política acordada por la mayoría contribuye a los fines últimos que todos ellos comparten. Asimismo apoya políticas adicionales, mostrando que conducen a los mismos fines y recomendando que el pueblo opte por ellas cuando le sean ofrecidas. Al hacerlo de este modo, contribuye y a la vez responde al crecimiento del Estado.

Hacia la utilidad a través de la igualdad

La regla «igualar las rentas para maximizar la utilidad de la sociedad» gana validez una vez que las rentas hayan sido iguales durante el tiempo suficiente.

Ningún hombre tiene más de un estómago, pero ésta es una base poco convincente para mantener que mientras más igualitariamente se compartan todos los bienes, mejor.

Forma parte de nuestra herencia intelectual el que, independientemente de cualquier otra cosa que haga y con la que podamos estar a favor o en contra, la equiparación de rentas maximizará su utilidad. La adhesión intuitiva que suscita esta proposición por encima de los obstáculos más evidentes estriba en que un dólar extra *debe* significar más para el pobre que para el rico. Pensándolo bien, todo lo que esa intuición mantiene con firmeza es que una determinada cantidad absoluta aumenta la utilidad del pobre relativamente más (digamos, diez veces más) que la del rico (digamos, en una décima parte). Nada en estas comparaciones «cardinales» de la utilidad inicial del pobre con su aumento y de la utilidad inicial del rico con *el suyo* nos capacita para comparar las dos utilidades, o los dos incrementos *entre* ellos ni «ordinalmente» (en términos de más grande o más pequeño) ni «cardinalmente» (según cuánto más mayor sea).

Un modo de enfocar este problema (con el cual, como ha mostrado el capítulo 2, no puedo sino coincidir) es que no podemos hacer esto porque conceptualmente no puede llevarse a cabo, habida cuenta de que las comparaciones interpersonales son empresas intrínsecamente mal dirigidas. Si se emprenden, todo lo que posiblemente *es sabido* que expresan es las preferencias de quien está realizando la comparación, y ahí se acaba todo. Proseguir más allá de esta cuestión puede llevarnos al análisis de estas preferencias. Nos encontraremos entonces abordando cuestiones de ideología, simpatía, compasión, partidos políticos, *raison d'état,* etc. Estos u otros elementos tal vez puedan explicar por qué resultaron las comparaciones como lo hicieron. No arrojararán nueva luz alguna sobre las utilidades que se pretendía haber comparado.

Sin embargo, el modo contrario de enfocarlo también parece defendible. Debe serlo, siquiera sea porque es mantenido por algunas de las más incisivas mentes que se han ocupado de este problema. Así, Little se considera capaz de realizar comparaciones interpersonales de utilidad «provisionales» y Sen «parciales». El argumento positivo, a diferencia del normativo, para dar algo del dinero del rico al pobre es que esa misma cantidad de dinero distribuida de manera diferente tiene más utilidad. A menos que, en consideración al argumento, se dé por sentado que tales comparaciones tienen sentido, no hay ya argumento fáctico alguno, sólo juicios morales que contraponer y, como Bentham tristemente lo expresa, «todo razonamiento práctico ha terminado».

A pesar de todo, la tradición intelectual de descubrir en la igual-

dad una causa válida de mayor utilidad, es de tipo positivo. Central a ella resulta la convicción de que nos enfrentamos a cuestiones de hecho, no de simpatía. Una tal convicción, aunque inconsciente e implícitamente, condiciona a una importante rama del argumento liberal acerca de la distribución de la renta nacional y el sistema tributario óptimo [20]. Me parece que vale la pena enfrentarlo en ese terreno, como si las utilidades pudieran compararse y añadirse en una utilidad social, y como si fuera la *ciencia* social la que nos dijera que una distribución de la renta es superior a otra.

Permítaseme recapitular —«recuperar del subconsciente político» sería una descripción más verdadera— el razonamiento subyacente a esta convicción. Se remonta al menos a Edgeworth y Pigou (adoptando el primero una perspectiva más general y asimismo más cauta) y facilita un vigoroso ejemplo de la capacidad de una teoría anticuada para inspirar al pensamiento práctico contemporáneo con energía no disminuida.

En el fondo la teoría descansa en una convención básica de la economía que da origen a fructíferas teorías en varias de sus disciplinas, la ley de las proporciones variables. La convención consiste en suponer que si diferentes combinaciones de dos bienes o factores producen la misma utilidad (en el consumo) o rendimiento (en la producción), los aumentos de utilidad o rendimiento obtenidos de combinar cantidades crecientes de uno con una cantidad constante del otro son una función decreciente de la variable, esto es, que cada aumento en su cantidad producirá un aumento de utilidad o rendimiento más pequeño que el anterior. En las teorías del comportamiento de los consumidores, esto se describe también como el «principio de utilidad marginal decreciente», «la convexidad de las curvas de indiferencia» o «el descenso en la tasa marginal de sustitución» de un bien por otro.

Ahora bien, si se le da a una persona cada vez más té mientras sus demás bienes no aumentan, la satisfacción o felicidad que él obtiene de las sucesivas dosis de té disminuyen. El soporte intuitivo para esta presunción reside en la fijeza de su cesta de otros bienes. («Presunción» se emplea deliberadamente. Una hipótesis formulada en términos de utilidad o satisfacción debe ser una presunción, pues no puede ser refutada por experimento u observación a menos que se trate de

[20] Otros argumentos liberales acerca de la redistribución no son positivos sino normativos; se refieren a *valores*, no a *hechos;* sus recomendaciones se apoyan en apelaciones a la *justicia* social más que a la *utilidad* social.

un contexto de alternativas inciertas, como veremos más adelante.) La misma presunción vale para cualquier bien individual cuando todos los demás bienes permanecen fijos. Sin embargo, no puede agregarse. Lo que es presumiblemente cierto respecto a cualquier bien individual no es ni siquiera presumiblemente verdadero respecto de un conjunto de bienes, por ejemplo, la renta. Cuando aumenta la renta, *aumentan* potencial o realmente todos los bienes. ¿Cuál es, entonces, la relevancia de «saber» que la utilidad marginal de cada bien cae si permanece *fija* la cantidad de los demás? La utilidad marginal decreciente del *té* condiciona el ánimo para la aceptación de la utilidad marginal decreciente de la *renta*, pero la tentación de razonar de la una a la otra es una trampa.

Puede establecerse una presunción para la caída de la utilidad marginal de la renta mediante la definición de la renta como todos los bienes *excepto uno* (que permanece fijo cuando sube la renta), por ejemplo el ocio. Es posible suponer que a medida que sea mayor la renta que tenemos, dedicaremos menos tiempo libre a ganar renta adicional. Sin embargo, si la caída de la utilidad marginal de la renta es una consecuencia de excluir un bien de la renta, entonces no puede aplicarse a un concepto de renta que no excluya bien alguno. Si cualquier bien puede intercambiarse a un cierto precio por cualquier otro incluso el ocio, que es por lo general lo que ocurre en las economías de mercado, la renta es potencialmente como cualquier otro bien, y no puede suponerse fijo a ninguno para dar origen a la caída de utilidad marginal para el conjunto de los restantes.

Está bien establecido que el reino de las certidumbres —donde estamos seguros de conseguir una libra de té con sólo pedirla y pagar el precio al tendero— no se presta a la observación de la utilidad marginal de la renta. No obstante, es conceptualmente posible la observación significativa de la tasa de cambio de la utilidad cuando la renta cambia en presencia de elecciones con riesgo. El estudio pionero de loterías y seguros, como evidencia relevante de la forma de la función de utilidad, sugiere con firmeza que la utilidad marginal de la renta puede estar cayendo en ciertas categorías de rentas y subiendo en otras, coherente con una hipótesis de que los cambios de renta que dejan a un hombre en su clase tienen, en algún sentido, un valor menor que los cambios que dan acceso a un tipo de vida bastante diferente: «[Un hombre] puede apresurarse a aceptar una jugada actuarialmente correcta que le ofrece una pequeña oportunidad de sacarlo de la clase de los trabajadores no cualificados y situarlo en las clases

"medias" o "altas", aunque la probabilidad de convertirse en uno de los trabajadores no cualificados menos prósperos sea más alta en esta jugada que en la precedente.»[21] Debemos advertir (y mentalmente llevarlo adelante para las dos secciones siguientes de este capítulo) que este es el anverso exacto del tipo de evaluación de la renta que, supuestamente, induce a la gente a adoptar una defensa «maximín» de sus intereses en la *Teoría de la justicia* de Ralws[22].

Ahora bien, cualquiera que razone descuidadamente como si pudiera haber un medio, independiente de la observación de las elecciones que implican riesgo, para averiguar la utilidad marginal de la renta, es capaz de decir que puede vincularse a la adopción de riesgos alguna utilidad positiva o negativa, de manera que lo que las elecciones arriesgadas miden es la utilidad marginal de la renta *más/menos* la utilidad de arriesgarse, de jugar especulativamente. Tanto si nos gustaría que significara más, como menos, decir que hay una utilidad positiva en exponerse al riesgo *significa* decir que está aumentando la utilidad marginal de la renta. Que una persona tenga aversión al riesgo (se niegue a aceptar los juegos limpios especulativos o esté dispuesto a pagar el coste de protegerse), es ni más ni menos que evidencia en apoyo de la hipótesis de que la utilidad marginal de su renta está descendiendo. No puede producirse ninguna otra prueba al respecto por encima ni más allá de la evidencia extraída de las elecciones que implican riesgo. Las respuestas de la gente a preguntas hipotéticas sobre la «utilidad» o «importancia» que conceden a las sucesivas porciones de su renta actual (o probable), no constituyen evidencia admisible[23]. Resulta incomprensible que se diga que la evidencia ob-

---

[21] M. Friedman y L. S. Savage, «The Utility Analysis of Choices Involving Risk», en American Economic Association, *Readings in Price Theory*, 1953, pág. 88. Inicialmente publicado en el *Journal of Political Economy*, 56, 1948. [Hay trad. cast. en G. J. Stigler y K. E. Boulding (eds.), *Ensayos sobre la teoría de los precios*, Aguilar.]

[22] J. Rawls, *Theory of Justice*, 1972, pág. 156. [Hay trad. cast., Fondo de Cultura Económica.] La segunda y tercera «características» invocadas por Rawls para explicar por qué su gente hace lo que hace significan, respectivamente, que un aumento en su «índice de bienes primarios» (que se afirma que es covariante con su renta *tout court*) no mejoraría significativamente al hombre rawlsiano, y un descenso lo empeoraría de manera intolerable.

[23] «Ni siquiera el propio elector conoce su preferencia hasta que se enfrenta a una elección real, y su comprensión de su propia preferencia ha de ponerse en duda a menos que se encuentre en una verdadera situación de elección» (Charles E. Lindblom, *Politics and Markets*, 1977, pág. 103). Si esta posición parece un poco demasiado severa con respecto a la más sencilla relación de preferencia de más bien té que café, no es más que adecuadamente prudente cuando se aplica a la totalidad de los modos de vida.

servable (evitación de riesgo, o adopción de riesgo) de algún modo pone o quita de la circunstancia deducida (la caída o el aumento de la «utilidad marginal de la renta») de la cual es el único síntoma y cuya existencia es lo único que afirma.

No hay una «ley» de la utilidad marginal decreciente de la renta. Las elecciones educacionales y de carrera, los mercados financieros y otros mercados de futuros[24], el seguro y el juego proporcionan abundante evidencia de que pueden producirse todo tipo de funciones de utilidad, descendentes, constantes o ascendentes; de que la utilidad marginal de una misma persona puede cambiar de dirección sobre diferentes tramos de renta, y de que no hay predominio evidente de un tipo de función, siendo las demás imprevisibles. No resulta sorprendente que sobre bases tan generales y sin forma definida no se haya podido construir ninguna teoría de la maximización de la utilidad mediante el fomento de un tipo determinado de distribución de la renta.

La teoría de Edgeworth-Pigou se asienta de hecho sobre una base mejor que ésta, aunque esto no se reconozca con frecuencia en los informes más vulgares. En la teoría adecuadamente expuesta, completa, la satisfacción derivada de la renta depende de la propia renta y de la capacidad de satisfacción. Su dependencia de la renta por sí sola no produce la conclusión estereotipada normalmente asociada con la teoría; si todos los bienes varían con la renta, la utilidad marginal de la renta no es necesariamente descendente y no podemos decir mucho más acerca de lo que una redistribución igualitaria de las rentas supondría para la «utilidad total». Por el contrario, su dependencia de la capacidad de satisfacción parece conducir al resultado deseado. Cuando sube la renta en presencia de una capacidad de satisfacción *fija*, se dan todos los elementos necesarios de una ley de rendimientos decrecientes, con el apoyo intuitivo proporcionado por el concepto de saciedad. Si tenemos, pues, dos fuerzas actuando sobre la utilidad marginal de la renta y el efecto de la primera puede ir por cualquiera de los dos caminos sin propensión evidente alguna, mientras que el segundo hace disminuir la utilidad marginal, la tendencia a una caída de la utilidad marginal puede considerarse como establecida en un sentido probabilístico.

Las piezas restantes encajan fácilmente en su lugar. Sólo se tienen

---

[24] Hablo de «otros» mercados futuros para enfatizar que los mercados financieros son *ipso facto* mercados de futuro, es decir, de intereses y dividendos futuros.

en cuenta los bienes que pueden ponerse en relación con la «vara de medir del dinero». La gente tiene los mismos gustos y paga los mismos precios por los mismos bienes, por tanto gasta una determinada cantidad el dinero de la renta de la misma forma. Para fines de «razonamiento práctico», tienen los mismos «apetitos», «intensidad de deseos», «capacidad de disfrute» o «temperamento», como se ha denominado alternativamente a la capacidad de satisfacción. Inherente al concepto de capacidad estaba la idea de que podía colmarse. Las sucesivas unidades de renta producirían incrementos de utilidad o satisfacción cada vez más pequeños a medida que se aproximara el umbral de capacidad. Dada la renta total de la sociedad, la utilidad total debe obviamente ser tanto mayor cuanto más aproximadamente igual sea la utilidad marginal de la renta de todos, pues el total siempre puede aumentarse mediante la transferencia de renta de la gente que tiene una utilidad marginal más baja a la gente que tiene una utilidad marginal más alta. Una vez que las utilidades marginales son iguales por todos lados, no puede hacerse ningún bien utilitario más mediante transferencias de renta; la utilidad «social» total ha sido maximizada. La utilidad, la satisfacción, son intangibles, atributos de la mente. La evidencia visible de la completa igualdad de utilidades marginales es que ya no hay ricos ni pobres.

Esta evidencia es convincente si admitimos que el requisito es significativo respecto de las comparaciones interpersonales (lo cual he decidido hacer con fines argumentativos, para ver adónde nos lleva) y si interpretamos la capacidad de satisfacción (como solía interpretarse) como apetito físico de bienes corrientes, o como «el mínimo tipo de necesidades» que son las mismas para ricos y pobres, pues «nadie puede comer más de tres comidas al día», «nadie tiene más de un estómago», etc. Sin embargo, cuando la capacidad de satisfacción no se entiende, o no tanto, en el anterior sentido de manual de unas cuantas necesidades de base física, la cosa cambia [25]. Aunque viniera de buena tinta, los creadores de opinión y los maximizadores de utilidad nunca tuvieron suficientemente en cuenta el aviso de Edgeworth: «El argumento de Bentham de que la igualdad de medios tiende a la máxima felicidad, *presupone una cierta igualdad de naturalezas;* pero

[25] Así Robert Wolff en *Understanding Rawls*, 1977, pág. 173: «Un estómago lleno de cerveza y *pizza* requiere muy poco dinero, pero un estilo de vida cultivado, de buen gusto, elegante, llevado racionalmente con objeto de "proyectar actividades de manera que puedan satisfacerse sin interferencias los diversos deseos" cuesta un montón.»

si la capacidad para la felicidad de *las diferentes clases es distinta,* el argumento no conduce a una distribución igual, sino desigual»[26].

Con la admisión de que las capacidades para obtener satisfacción de la renta bien pueden ser ampliamente diferentes, ¿qué queda del mandato de coger dinero de, digamos, gordos hombres blancos ricos y dárselo a escuálidos hombres negros pobres? La igualdad deja de estar a las órdenes directas de la racionalidad, pues no puede seguir identificándose con el camino hacia la utilidad máxima. Es verdad que las políticas redistributivas podrían estar basadas en pautas diferenciales de la capacidad para la satisfacción y rechazar una utilidad elusiva como fin a maximizar. En el bien conocido ejemplo del tullido maniacodepresivo, la maximización de utilidad reclamaría quitarle el dinero puesto que no obtiene mucha satisfacción de él. Un *maximando* alternativo pudiera exigir darle un millón de dólares, porque éso se requeriría para elevar su satisfacción al nivel del promedio de la persona sana y saludable. Esta última política tiene como fin la *equiparación* de felicidad (y no su maximización). Tiene sentido si (con objeto de elevarla al rango de fin) la igualdad no necesitara *provenir del* bien, sino que se postulara *que es* el bien.

De acuerdo con la tradición de la maximización de utilidad, dos alternativas posibles parecen quedar pendientes. Una consiste en postular que la capacidad de satisfacción es una cualidad aleatoria como el oido para la música o la memoria fotográfica, y no hay forma apreciable de razonar acerca de en qué parte de la población es más probable que se concentre. Si es así, tampoco hay forma de juzgar qué distribución de renta es más probable que sirva para maximizar la utilidad.

La otra postura consiste en asumir que aunque la capacidad de satisfacción no se extienda de manera uniforme, tampoco se distribuye de manera aleatoria, sino que forma pautas que pueden deducirse de otras características de la gente estadísticamente visibles, es decir, concentradas en los menores de dieciocho años, en los ancianos, en los que tienen *y* en los que no tienen una educación académica, etc. El discernimiento de la pauta restaura la razón utilitarista para recomendar la distribución de la renta de la sociedad de una manera más bien que de otra. Afortunadamente, de nuevo se encuentra campo de aplicación

---

[26] F. Y. Edgeworth, *The Pure Theory of Taxation*, 1897, reimpreso en Edgeworth, *Papers Relating to Political Economy*, 1925, pág. 114, cursivas mías. [Hay trad. cast. en R. A. Musgrave y C. S. Shoup (eds.), *Ensayos sobre economía impositiva*, Fondo de Cultura Económica.]

para que los ingenieros sociales inventen políticas redistributivas que aumenten la utilidad total y el apoyo político para el proponente de la política, aunque la coincidencia de ambos está probablemente menos asegurada de lo que lo estaría en el sencillo y clásico caso de la redistribución de ricos a pobres.

Sin embargo, ¿no es razonable actuar sobre el supuesto de que el joven, con su apetito de ocio, ropas y viajes, música y fiestas tiene más capacidad de satisfacción que el viejo con sus apetitos lascivos más débiles y sus aspiraciones colmadas? Una política de establecimiento de tipos impositivos progresivos no sólo con la renta, como actualmente, sino también con la edad, podría ser buena tanto para la utilidad social como para conseguir el voto juvenil. Del mismo modo, puesto que es probable que los viejos, con su cultura madura y su mayor experiencia, tuvieran *ceteris paribus* una mayor capacidad de satisfacción, los niveles impositivos decrecientes con la edad podrían tanto aumentar la utilidad como ganar el voto de los ciudadanos mayores. Asimismo, puede haber razones, con plausibles fundamentos, para aumentar la renta de los profesores y disminuir la de los fontaneros tanto como para proceder en el sentido opuesto.

Además, parece razonable que la intensidad de las necesidades tienda a aumentar por exponerse a la tentación, de manera que la utilidad total probablemente podría acrecentarse subvencionando, por ejemplo, a los lectores de los catálogos de Sears. Por otra parte, puesto que su aumentada capacidad de satisfacción es hasta cierto punto su propia recompensa, sería también una buena idea gravar el subsidio y distribuir la recaudación entre los no lectores de anuncios. Finalmente, los beneficios en términos de bienestar social y consentimiento político tal vez pudieran lograrse al adoptar *todas* estas políticas al mismo tiempo o sucesivamente, aunque se requerirían cuidadosas investigaciones muestrales para hacer realmente precisa la ingeniería social subyacente.

Desde luego esto es ser cruel con el tipo de oficiosidad seria y bienintencionada que la mayoría de la gente políticamente consciente solía permitirse hasta hace bien poco y que algunos, por diversas razones, todavía practican. Se merece ser tomada a broma. No obstante, quedan por alegar algunas razones más serias.

La regla «a cada uno en proporción a sus necesidades» como condición suficiente de maximización de utilidad no se traduce sencillamente en la igualación de rentas. Las necesidades de la gente se extienden a muchas cosas que el dinero puede comprar por encima y más allá del pan y el aceite, la cerveza y la *pizza*. Es ridículo interpre-

tar su capacidad de satisfacción en el sentido físico de un hombre, un estómago. Son demasiado diferentes para que la nivelación de sus rentas represente una aproximación plausible a la solución de problemas de máximos cualesquiera. ¿Existe alguna otra sencilla política redistributiva que parezca más aceptable?

Esperando entre los bastidores utilitaristas a esta escena de la obra se encuentran nociones tales como «el aprendizaje mediante la ejecución», *«l'appétit vient en mangeant»*, «los gustos dependen del consumo» o, quizá, «la utilidad de la renta es una función creciente de la renta pasada». Fuerzan los límites convencionales de la economía, en la misma medida que la noción de que las preferencias por los acuerdos políticos están fuertemente condicionadas por los mismos acuerdos que se imponen en realidad (cf. pág. 27) fuerza los de la teoría política. El enfoque normal y tradicional de estas disciplinas consiste en considerar como dados los gustos, las preferencias. No obstante, un intento ocasional de tratarlos como parte del problema puede valer la pena.

Antes que suponer, demasiado inverosímilmente, que las capacidades de satisfacción están dadas y son en gran parte las mismas para todos, supongamos pues que están condicionadas por las satisfacciones reales de la gente, su cultura, experiencia y nivel habitual de vida que les han enseñado a adaptarse a sus circunstancias, a ajustar sus necesidades y a sentirse relativamente cómodos con las cosas que lleva consigo ese nivel. A medida que las rentas de la gente hayan sido mayores durante un cierto período de aprendizaje, más grande habrá llegado a ser su capacidad de obtener satisfacción de ellas, y *viceversa,* aunque pudiera ser aconsejable suponer que en la dirección inversa el período de aprendizaje necesario para reducir la capacidad de satisfacción fuera mucho más largo.

Si se tratara de comparaciones interpersonales, el espectador imparcial podría descubrir que no había mucho que elegir entre la felicidad ganada por darle un dólar al representante de los hombres desvalidos y la felicidad perdida por quitarle un dólar al representante de la gente pudiente (antes de contabilizar la felicidad que el uno pierde por ser forzado y el otro gana por sentir la mano auxiliadora del Estado bajo su codo, y el espectador imparcial, si hace adecuadamente su trabajo, también debe contabilizar estas ganancias y pérdidas). Excepto los *nuevos pobres* y los *nuevos ricos,* probablemente no hay razones utilitaristas para entrometerse en las rentas que la gente efectivamente tiene. Si cabe alguna conclusión política que se apoye en un razonamiento abstracto de este tipo, bien pudiera ser que la distribución de la renta existente, si

ha prevalecido durante algún tiempo, es más adecuada que cualquier otra para maximizar la utilidad total (y si tal resultado de la discusión repugnara a la gente lo suficiente como para hacerles dejar de plantearse, aun inconscientemente, cómo maximizar la utilidad social, no dabe duda de que mejoraría la calidad del debate político).

Dicho de otra forma, si la distribución de la renta fuera un medio para lograr una mayor o menor satisfacción social global, la regla política menos dañina a adoptar sería que cada sociedad «debe» conseguir la distribución de la renta con la que se adaptan sus miembros de acuerdo con la experiencia pasada. En una sociedad igualitaria, del tipo de la que Tocqueville esperaba resignadamente que resultara de la democracia, en la que el modo de ser de la gente es similar, sus gustos y pensamientos se ajustan a normas aceptadas y su estatus económico es uniforme, «debe» darse con toda probabilidad una distribución igualitaria de la renta —excepto que ya se haya conseguido.

La nivelación en una sociedad que era desigualitaria violaría probablemente el criterio de maximización de utilidad a cuyo servicio se suponía que estaba. En sí mismo, éste no es un argumento muy bueno en contra de la nivelación, a menos que uno fuera a tomarse en serio la maximización de la utilidad social y a pesar de su gran influencia en el subconsciente público no hay razones realmente poderosas para hacerlo. Sean a favor o en contra, me parece que los argumentos acerca de los méritos de la nivelación necesitan otros fundamentos. Los valores democráticos no pueden derivarse, como lo fueron, de la guía del hombre racional hacia la utilidad; la igualdad no se vuelve valiosa por virtud de su pretendida contribución a la mayor felicidad para el mayor número. Que los valores democráticos estén o no contenidos en la guía del hombre racional hacia la justicia social, es la cuestión que abordamos seguidamente.

De cómo la justicia invalida los contratos

Si la gente racional desea que el Estado invalide sus contratos bilaterales, deben estar argumentando desde la igualdad hacia la justicia más que a la inversa.

Un «esquema de cooperación social» no necesita ser comprado dos veces, primero con recompensas por los costes, segundo con un contrato social para redistribuir las recompensas.

Volvamos a la idea de una sociedad donde los individuos tienen un título sobre su propiedad y sus cualidades personales (capacidad de esfuerzo, talentos) y son libres de venderse o alquilarse en condiciones voluntariamente acordadas. La producción y la distribución en tal sociedad estarán simultáneamente determinadas, aproximadamente, por *el título* y por *el contrato,* mientras que sus acuerdos políticos estarán al menos estrechamente limitados (aunque no completamente determinados) por la libertad de contratar. Sólo el Estado capitalista, con los fines metapolíticos que le atribuimos para conservarse en su sitio, puede sentirse cómodo dentro de tales límites. El Estado adversario, cuyos fines compiten con los de sus ciudadanos y que confía en el consenso para ganar y conservar poder, debe proceder a echarlos abajo. En el caso extremo, sustancialmente puede abolir el título de propiedad y la libertad de contratar. La manifestación sistemática de este extremo es el capitalismo de Estado.

En todos los demás casos, el Estado anulará los contratos bilaterales de la gente en nombre de un contrato social. Las políticas que llevan a cabo esta voluntad, en la medida en que la coincidencia es posible, sirven a los propios fines del Estado y ayudan a realizar los valores democráticos. La ampliación del sufragio y la redistribución de la renta son dos políticas típicas de esta clase, aunque otras, asimismo, pueden conseguir un grado de coincidencia deseable. En todos los casos, tales políticas serán susceptibles en general de ser interpretadas como maximizadoras de la utilidad social o la justicia o de ambas, y puesto que estos *maximandos* se reconocen como fines últimos (que no requieren justificación o apoyo argumental en función de *otros* fines), las políticas pretenderán ser racionales para la sociedad como un todo.

La interpretación de una política como maximizadora *ipso facto* es una tautología *si depende de que las comparaciones interpersonales que a ella subyacen le hayan sido favorables*; pues tal aserto es incontrovertible por naturaleza. Como contraste, cuando asume el riesgo de ser algo más que una tautología e invoca la conformidad con alguna regla sustantiva (a la que no puede dársele la vuelta e «interpretarla», sino que puede ser *vista* para ser o bien observada o incumplida) como «para maximizar la utilidad, *igualar las rentas*», «para maximizar la justicia, anular los contratos que perjudiquen a *los menos aventajados*», «para maximizar la libertad, dar a *cada uno* el voto», o variaciones redactadas más cautelosamente sobre los mismos temas, la pretensión de que las políticas son racionales se mantiene o se derrumba con la teoría que produjo la regla.

Movido por tales consideraciones, intentaré ahora someter a prueba algunas implicaciones de una teoría democrática que fue elaborada durante los años 1950 y 1960 por John Rawls y finalmente expuesta en su *Teoría de la justicia.* Mi elección viene dictada, entre otras razones, por tratarse de la única, en mi conocimiento, teoría hecha y derecha dentro de la ideología liberal del Estado como principal instrumento de la justicia de recompensas y cargas [27]. *El Estado recibe un mandato irrevocable de las partes para el contrato social, y por tanto tiene una soberanía ilimitada, para hacer efectivos los principios de la justicia.*

Una forma de caracterizar *el concepto* de justicia de Rawls y acercarse a su *concepción* de ella (para la distinción, ver su pág. 5) es suponer que al final de cualquier día concreto la gente ha llegado a ser parte de todos los posibles contratos que hubiera deseado firmar. Entonces algunos se incorporarán y reflexionarán como sigue [28].

Hasta aquí, he hecho tanto como permitían las circunstancias. Otros más afortunadamente situados lo habrán hecho mejor, aunque los menos afortunados lo habrán hecho peor. Mañana, las circunstancias habrán cambiado y podría hacerlo mejor o peor con nuevos contratos. Algunos de mis antiguos contratos pueden funcionar bien, pero pudieran no resultar demasiado buenos en circunstancias modificadas. ¿No sería «racional asegurarme [a mí mismo] y [a mis] descendientes contra estas *contingencias* del mercado?» (pág. 277, cursivas mías). Entonces tendría una «salida» para cada vez que creyera que mis contratos no me tratan bien.
En realidad, así lo creo ahora, pues me considero en desventaja por tener menos propiedad y cualidades personales que algunos otros. Me gustaría ver instituciones de justicia que garantizaran que cuando mis contratos me proporcionan «recompensas y cargas, derechos y deberes» que considero menos que justos, debieran modificarse en mi favor. Es cierto, me pongo a pensar, que cada uno de mis contratos tiene otra parte, y si se invalida un contrato en *mi favor,* se invalida en *su contra.* Ahora bien, ¿por qué habría él de estar de acuerdo con una «institución básica» que trata de esta forma a sus contratos

---

[27] Los principios de Rawls sirven para ayudar a diseñar «prácticas» o «instituciones» que «determinan [la] división de ventajas» y garantizan «un acuerdo sobre las participaciones distributivas adecuadas» (*A Theory of Justice,* pág. 4). (Las citas de páginas entre paréntesis pertenecen todas a este trabajo.) Rawls considera las instituciones en un alto nivel de abstracción y generalidad, pero está claro, tanto por el contexto (esp. págs. 278-293) como por el análisis de sus argumentos que la única institución que tiene «pegada» y que puede garantizar algo en absoluto, *es el Estado.*

[28] No hay base para suponer, en esta etapa, que lo harán *todos.* La posición *no se adopta por unanimidad.*

cuando precisamente son los más honestos para él y él está de lo más feliz con ellos? ¿Estaría yo de acuerdo en su lugar? Yo necesitaría algún aliciente, y seguramente él también; estoy bastante contento de ofrecerle algo y espero que lleguemos a algún acuerdo, porque sin su consentimiento, que debe seguir siendo obligatorio siempre, la institución fundamental que ambiciono no tendría cabida.

Esto parece una sincera paráfrasis de esa parte de la teoría de Rawls que debe llevar a su «situación contractual», esto es a motivar a las partes en el estado de naturaleza (que se supone que son interesadas en sí mismas, no altruistas y no envidiosas) a requerirse mutuamente *para negociar* un contrato social, una especie de supercontrato omnilateral, que es superior a los contratos bilaterales y que, en caso de conflicto, los invalida[29]. Aún antes de empezar a preguntarse acerca de cuál debe ser la etapa siguiente, el contenido sustantivo («los principios de la justicia») del contrato social, es pertinente preguntar ¿cómo crear una «situación contractual», si alguien, *esté o no afortunadamente situado,* se niega en aboluto a ver la conveniencia de negociar? ¿No puede ocurrir esto? ¿No puede él argüir, *a)* que le va muy bien así, y que *no intentará que le vaya mejor* bajo un contrato social a riesgo de tener que aceptar que le vaya peor y *b*) que la postura moral a adoptar acerca de la justicia de los acuerdos sociales (de los cuales uno es la división del trabajo) es *que todo el mundo mantenga su palabra,* tanto si le resulta ventajoso como si no el desdecirse de ella?

El argumento *b*), por todo su sabor a Antiguo Testamento, es por lo menos coherente con la exigencia de Rawls de que la gente debe tener un sentido de la justicia (pág. 148). Los dos argumentos *a*) y *b*) me parece que proporcionan una base lógica bastante rawlsiana para seguir en el mismo sitio y rechazar cualquier negociación que, a cambio de ventajas o estímulos por determinar, *descargará a otros de sus*

---

[29] Creo que es justo interpretar que Rawls quiere decir que el *contrato social* es un acuerdo unánime (omnilateral) sobre los principios para un Estado que asegure, mediante la anulación de los contratos normales (bilaterales) siempre que los principios así lo requieran, una *justa* distribución. El *estado de naturaleza* es una red de contratos normales que dan origen a una «distribución *natural*» sin *«institución alguna» (no hay Estado) que le obligue a adecuarse a una concepción de la justicia.* Otros aspectos de la justicia que no sean el aspecto distributivo no parecen entrar en la distinción entre «contrato social» y «estado de naturaleza» de manera explícita e importante. Una sociedad provista de *un Estado interesado solamente en la preservación de* la vida y la propiedad, desde el punto de vista rawlsiano, *sería todavía una sociedad en estado de naturaleza.* Como él sería el primero en admitir, el contrato social de Rawls desciende de Rousseau y no de Hobbes.

compromisos contractuales. La alternativa es el estado de naturaleza, con «los que se lo encuentran se lo apropian» (*«finders are keepers»*) en lugar de «los principios de la justicia». En esta fase, no podemos inferir de nada que uno sea más justo que el otro, pues el único criterio de la justicia de los principios en oferta es que, dadas las condiciones adecuadas, serían unánimemente elegidos. Sin embargo, las condiciones adecuadas no se desarrollarán por medio de la cooperación voluntaria, y por consiguiente no toda la gente deseará negociar un contrato social si algunos tienen un motivo racional para abstenerse.

La afirmación clave de Rawls, que «la cooperación social voluntaria» depara una ventaja neta, quizá podría impedir a la teoría frenar en seco en este camino. La ventaja debe hacerse patente en un incremento del índice de «bienes primarios» (siempre que nadie haga aspavientos acerca de los problemas de agregar «bienes primarios» tales como autoridad, poder y autoestima), pues no se reconocerían otras ventajas bajo la teoría del bien de Rawls. A menos que se refleje en un aumento de bienes primarios, no hay ventajas tales como «una mayor armonía social» o «inexistencia de odio de clases». Este incremento podría según cabe presumir distribuirse de forma que nadie quedara peor y algunos quedaran mejor de lo que quedarían con una distribución que se establece por mutuo acuerdo cuando se plantea una abierta cooperación de facto.

Volvamos, por consiguiente, a la ambición de una persona *B* que quiere inducir a otra persona *A* a negociar un contrato social con poder para invalidar contratos bilaterales. Bajo estos últimos, *A* y *B* (como todos los demás) están ya comprometidos en un esquema de cooperación social, produciendo una cantidad de bienes primarios y compartiéndolos con arreglo a lo que Rawls llama una «distribución natural» (pág. 102). Cada esquema de cooperación se predica de una determinada distribución, lo que significa que la cantidad resultante de bienes primarios debe distribuirse por completo para motivar el tipo de cooperación en cuestión. La distribución natural corresponde a la cooperación social *de facto.*

Sin embargo, ¿no podría inspirar otro tipo de distribución la cooperación social no meramente *de facto,* sino también *voluntaria,* de tal manera que se tradujera en un aumento de bienes primarios, comparada con la *de facto*? Esto, quizá, puede esperarse si «se proponen condiciones razonables», a partir de las cuales «aquellos que están mejor dotados, o son más afortunados en cuanto a su posición social, ninguno de cuyos privilegios puede decirse que nos *[sic]* merezca-

mos, pudieran esperar la cooperación voluntaria de los demás» (pág. 15). Ahora bien, si *B* quiere crear una «situación contractual», debe convencer a *A* de que si se le garantizaran condiciones más razonables de las que tiene o de las que puede tener en la distribución natural, cooperaría más voluntariamente; su mayor cooperación se traduciría en un incremento para pagar por sus condiciones «más razonables» (en el sentido de más favorables); y quedaría un poco más de sobra para *A* también. Pero ¿puede realmente aportar el requerido incremento?

Si no está fanfarroneando, es decir si es capaz y está preparado para aportarlo, si las condiciones especiales que pide para así hacerlo no cuestan a los otros *más* que este aumento, *ya estaría produciéndolo* y *ya estaría consiguiendo las condiciones especiales* bajo contratos normales, bilaterales, por simples razones de eficiencia del mercado. Ya *estaría* cooperando *más voluntariamente por* mejores condiciones. Que no lo esté, y que sus contratos no incorporen ya tales condiciones mejores, es prueba de que el contrato social, interpretado como redistribución a cambio de una *mayor* cooperación social, no puede ser la preferencia unánime de personas racionales que están ya cooperando y han llegado a un acuerdo en cuanto a una distribución natural.

El hecho de que los mejor dotados merezcan serlo o no, en el sistema de criterios de elección de Rawls, es irrelevante. Las «ventajas de la cooperación social» se parecen mucho a algo de lo que cualquiera está ya consiguiendo en la medida en que decida pagar por ello. Son un cebo insuficiente para apartarle de la distribución natural mutuamente acordada y hacerle entrar en la «situación contractual». Las cantidades extras de bienes primarios que se pretende que ofrece la *mayor* cooperación social con sus concomitantes exigencias de justa distribución sólo pueden estar disponibles mediante la distribución de *algo más* que la cantidad extra obtenida (de manera que al menos algunos deben perder).

¿Qué hacemos con la afirmación contraria de Rawls en el sentido de que «los hombres representativos no ganan el uno a expensas del otro... puesto que sólo se permiten los avances recíprocos»? (pág. 104). En un mercado que funciona razonablemente, las condiciones predominantes reflejan todos los avances recíprocos que pueden conseguirse. ¿De qué manera, actuando sobre qué parámetros, altera esto el contrato social, con sus condiciones que «suscitan la cooperación voluntaria»? Si Rawls quiere decir que se trata de una afirmación de

hecho, o bien es errónea o bien es inverificable. (Es inverificable si depende de que la distinción propuesta entre cooperación *voluntaria* y cooperación *de facto* sea lo que deseamos que sea; por ejemplo, la cooperación *voluntaria* significaría un mundo fantástico de productividad doblada, sin huelgas, sin inflación, con el orgullo por el trabajo bien hecho, sin alienación, sin relación de mando-obediencia, mientras que la cooperación *de facto* es el trabajo de poca calidad, muy mal hecho, chapucero, improductivo, fútil y alienado que conocemos.) Si, de otra parte, ha de ser la frontera arbitraria del área dentro de la cual el argumento es aplicable, la teoría se reduce a la total insignificancia.

Todavía menos puede la teoría hacer progresos partiendo de la intensidad del mero deseo de alguna gente de persuadir a otros de que les dejen salir efectivamente de esta poco atractiva situación, aunque sea la mejor que podrían haber elegido y les concedan condiciones más atractivas bajo un supercontrato decisivo. Sea cual fuere el camino hacia el que nos dirijamos, es imposible que todos tengan *y* no tengan intereses contrapuestos, que elijan un conjunto de contratos y que unánimemente prefieran otro.

Sin embargo, ¿por qué tendríamos que aceptar el (históricamente bastante infundado) postulado de que el producto (en bienes primarios) de la cooperación social aumenta cuando se ofrecen a los menos aventajados condiciones mejores que las del mercado? ¿Por qué los mejor dotados *tienen* que proponer «condiciones satisfactorias», en forma de una redistribución que supere las recompensas proporcionadas por el mercado, puesto que ya están consiguiendo toda la cooperación que «las condiciones» pueden comprarles de manera ventajosa?[30].

---

[30] Richard Miller, «Rawls and Marxism», en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, 1974, pág. 215, indica que la cooperación voluntaria puede mantenerse «durante siglos» por medio de instituciones ideológicas y el aparato coercitivo del Estado (¡pagados con los impuestos de los trabajadores!) sin contrato social alguno acerca de los principios de la justicia distributiva.

Interpretado dentro de un esquema marxista, los mejor dotados de Rawls estarían de acuerdo en las condiciones mejores que las del mercado para los trabajadores cuando tuvieran miedo de que los siglos a los que se refiere Miller estuvieran aproximándose a su final históricamente inevitable, y los remedios reformistas estuvieran a la orden del día. Aunque estarían, creo, apresurando su fallecimiento y sufriendo de «falsa conciencia» al elegir los medios para su fin, el argumento se basa al menos verdaderamente en el propio interés. El argumento de Rawls no logra en absoluto establecer una base en el propio interés.

Y si las condiciones especiales, mejores que las del mercado han de ser ofrecidas por alguien a algunos otros para suscitar su cooperación «voluntaria» —lo que parece totalmente insustancial— ¿por qué son los mejor dotados los que deben hacer la oferta? Nozick cogió la ametralladora para hacer polvo este pobre pato inmóvil, mostrando que si hay algún argumento que hacer al respecto, debe ser simétrico y actuar en los dos sentidos [31]. Tal vez, si la cooperación, o su grado de extensión, está en duda o en peligro por alguna razón inexplicada, son los peor dotados quienes tendrían que ofrecer condiciones especiales para conseguir que los mejor dotados siguieran cooperando con ellos (pues, como reza el chiste de humor negro, la única cosa peor que ser explotado es no ser explotado en absoluto).

El libro de Rawls no da respuesta a por qué serían necesarias *nuevas* condiciones o, lo que parece significar la misma cosa, por qué todos los no altruistas racionales aceptarían negociar, por no hablar de que tratarían de negociar, acerca de la justicia distributiva. Sí contiene una curiosa respuesta a por qué, si las condiciones de invalidación son necesarias, es el rico el que las concederá al pobre más que a la inversa o según algunas otras pautas redistributivas más sofisticadas y complejas: «Puesto que es imposible maximizar con respecto a más de un punto de vista, es *natural,* dado el ethos de una sociedad *democrática,* escoger el menos aventajado» (pág. 319, cursivas mías). Por tanto, los principios de la justicia son lo que son porque la sociedad es democrática, en lugar de que la sociedad sea democrática porque haya encontrado adecuado para ella el serlo. El *ethos* democrático viene primero y los requerimientos de la justicia se deducen de ello.

Aquí, la filosofía moral está cabeza abajo y los primeros principios se hallan al final [32]. Los principios para designar un Estado que establecerá recompensas y responsabilidades diferentes de lo que serían en otro supuesto deben necesariamente estar en relativo favor de alguien. ¿A quién deben favorecer? Rawls escoge a los menos aventajados. Esta podría haber sido una elección al azar, pero como ahora sabemos

[31] Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* págs. 192-195.

[32] Para ser justo con Rawls, él proporciona un análisis (parágrafo 9) sobre el contenido de la filosofía moral, que (de ser correcto) invertiría su postura. Su paralelismo con la teoría de la sintaxis es revelador. La forma de hablar de la gente es la fuente de conocimiento acerca del lenguaje. Los juicios morales de la gente son la fuente de conocimiento sustantivo acerca de la justicia. Si es democrática la afinidad por la igualdad, esto nos dice algo acerca de la justicia —aunque no se implique algo tan tosco como que los principios de la justicia se derivan de las encuestas de opinión pública.

no lo fue; se derivó de la democracia. Hacer que el Estado tome partido por los menos aventajados tiene la gran conveniencia de que el Estado que depende del consentimiento se inclina por lo general a hacerlo en cualquier caso por razones inherentes a la competición para conseguir y mantener el poder. Los imperativos del «*ethos* democrático» que hacen «natural» sesgar la distribución hacia una parte en vez de hacia la otra son *prima facie* una promesa clave para las exigencias de la regla mayoritaria. Si no, deben expresar una creencia en que hay algún valor (democrático) anterior o superior a la justicia (pues si no lo hubiera, no podría dar origen a un principio de justicia).

Uno sospecha, habiendo llegado hasta aquí, que este valor debe ser una cierta noción de igualdad; en ese caso podríamos argüir *desde* la igualdad y recomendar una distribución tanto más justa que otra *cuanto que* favoreciera a los menos favorecidos, sin tener que demostrar que favorecer a los menos favorecidos *fuera* justo (lo que constituiría un argumento en favor de la igualdad más que *desde* ella).

La ironía de todo ello es que si Rawls no hubiera intentado probar que es posible una teoría de la justicia distributiva, y fracasado, sería mucho más fácil seguir creyendo en la reclamación universalista de valores democráticos, esto es (en esencia) que la igualdad es valiosa porque es *el medio para los objetivos finales no disputados* de la justicia o la utilidad o quizá la libertad también, y de ahí que sea racional elegirla. Rawls ha hecho más fácil para los no demócratas gritar que el emperador está desnudo.

En la fundamental versión de su teoría de «la justicia como equidad», Rawls mostró (en mi opinión, con éxito) que por el propio interés racional de la gente se concederían mutuamente condiciones especiales para regular las desigualdades permisibles de cargas y recompensas *si la única alternativa disponible* fuera su igualdad. Es evidente por sí mismo que bajo su clave «principio de la diferencia» (las desigualdades deben beneficiar a los menos aventajados o si no deben desaparecer) la desigual distribución correspondiente, si hay alguna, es la mejor para todos. Si hace que los que están peor estén mejor de lo que estarían bajo la igualdad, debe *a fortiori* hacer mejorar incluso a los que están mejor, así como a todos los que están en medio. (Si los hechos de la vida, las funciones de producción o las elasticidades de oferta de esfuerzo o de lo que sea, son tales que esto no es posible en la práctica, las desigualdades dejarán de estar justificadas y el principio manda que la distribución vuelva a igualarse.) *En una distribución igualitaria,* una distribución igualitaria atemperada

por el principio de la diferencia será considerada como «justa», es decir, elegida.

Tomar la igualdad como supuesto de base (Rawls también lo llama el «acuerdo inicial» y es el «*statu quo* apropiado» desde el que su teoría puede seguir avanzando) —*la presunción natural*— y las desviaciones de ella como necesitadas de la justificación paretiana de preferencia unánime[33], va al unísono con *argüir desde la democracia*

[33] Preferencia «fuerte» por ella; para justificar la desigualdad, incluso los menos aventajados deben estar mejor de lo que estarían bajo la igualdad, y los demás grupos, estratos o clases (o lo que quiera que sea que representen los hombres representativos) deben estar mejor que los menos aventajados, pues si no no habría desigualdades que justificar. (Doy por supuesto que la gente *siempre* «prefiere» estar «mejor» y prefiere *solamente* eso). Las dos formulaciones «las desigualdades deben ser ventajosas para *cada uno* de los hombres representativos» y «para el hombre representativo *menos aventajado*», respectivamente, son equivalentes *vis-à-vis* la igualdad como la alternativa, pero no *vis-à-vis* el caso general de todas las distribuciones posibles.

Esto se ve fácilmente comparando el coste de tres hombres representativos *A, B* y *C* bajo tres posibles distribuciones: *o, p* y *q;* la renta total a distribuir aumenta con la desigualdad, que es el caso para el que se inventó el «principio de la diferencia»:

	o	*p*	*q*
A	2	5	7
B	2	4	5
C	2	3	3
	6	12	15

Todos están mejor en *p* y en *q* que en *o* (igualdad), pero sólo *A* y *B* están mejor en la más desigual *q* que en la menos desigual *p;* la desigualdad adicional de *q* no supone beneficio para el menos aventajado C, y él está meramente indiferente entre ellos (no sintiéndose envidioso ni altruista). Por tanto *q* será excluido por violar al menos uno de los principios de la justicia, aunque produjera tres bienes primarios más sin hacerlo a expensas de alguien.

Este resultado perverso del principio de la diferencia ha sido primeramente establecido por A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, 1970, pág. 138 n. [Hay trad. cast., Alianza.] Rawls, siempre cómodamente, puede excluirlo por el extraño supuesto de «cohesión», bajo el cual la mejora de la situación de *A* y *B* cuando se sitúan en *q* más que en *p* entraña una mejora en la situación de C también (y viceversa). En otras palabras, la «cohesión» afirma que *p* y *q* no pueden ser *ambos* posibles, de modo que no tenemos que preocuparnos sobre cuál sería preferido y cuál es justo.

Si fallara la cohesión, Rawls tendría que recurrir a un principio de diferencia «lexicográfico» más complejo (pág. 83), bajo el cual las desigualdades son permitidas si benefician la situación del menos aventajado siguiente (en este ejemplo *B*) una vez que la del menos aventajado (C) no pueda ser más mejorada.

Es muy difícil que la cohesión tenga sentido en un esquema en el que el principio

hacia la justicia. El hecho de que nadie parezca protestar de que aquí el carro vaya delante del caballo muestra simplemente que Rawls, al menos en este punto, sintoniza bastante con la ideología liberal evolucionada. (Los críticos que, declarándose a favor del liberalismo o del socialismo, atacan el contenido ideológico de Rawls, por así decirlo, «desde la izquierda», acusándole de ser una reliquia gladstoniana, un discípulo del despreciado Herbert Spencer y un apólogo de la desigualdad, me parece que verdaderamente no han comprendido en absoluto el punto principal.)

Pero ningún voto mayoritario puede dilucidar cuestiones de justicia. Las respuestas deben procurarse por medio de argumentos intuicionistas o utilitaristas. (Estos últimos, como he sostenido en el capítulo 2, pág. 123, son realmente intuicionistas en último término.)

Los argumentos intuicionistas son irrefutables y no se elevan sobre el rango de las afirmaciones. Rawls podría haber expuesto sus principios como deducciones de una finalidad dada de igualdad cualificada por la optimalidad de Pareto. La igualdad (su bien fundamental) podría tener entonces el estatus de una afirmación de valor intuicionista, mientras que la optimalidad de Pareto se deduciría tautológicamente de la racionalidad (no envidiosa). Sin embargo, en su ambición de cuadrar el círculo, Rawls parece querer deducir «los criterios mediante los cuales han de juzgarse los aspectos distributivos de la sociedad» enteramente de la racionalidad (pág. 9). Su justicia debe consistir en «principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad» (p. 11). A lo que realmente equivalen la «posición inicial», el «*statu quo* apropiado» necesarios para que funcione la teoría es a esto: Rawls, en el núcleo *formal* del argumento, extrae la igualdad como un fin y la vuelve a introducir como regla impuesta para jugar el juego de la decisión racional.

El tiene pleno derecho a fijar las reglas que quiera, pero no puede obligar a la gente racional (o a ninguna otra, si vamos al caso) a tomar parte en el juego y a aceptar su resultado para siempre, *a menos que compartan ya su compromiso* con el artículo de fe de que no debe permitirse que las dotaciones desiguales de propiedad y talento determi-

de la diferencia requiere que se empeore a algunos de manera que pueda mejorarse a los menos aventajados (por ejemplo, mediante la redistribución de la renta). *Gravar con impuestos a* A hace tanto que *C mejore* (obtiene una transferencia de pago) *como que empeore* (como requiere la cohesión).

nen una distribución si no debe ser injusta. El acuerdo sobre la justicia de un determinado principio de distribución será la consecuencia de este compromiso compartido. Pese a las apariencias, y a la insistencia en que se trata de una aplicación de la teoría de la decisión, el argumento todavía depende de la afirmación intuitiva (aunque disfrazada) de que la igualdad es previa y puede dar origen a la justicia. El «*statu quo* apropiado» es el momento en el que el conejo está con seguridad dentro de la chistera, listo para ser sacado.

A diferencia de cualquier otro *statu quo,* en éste no hay para empezar cooperación social alguna, por tanto no hay «distribución natural» basada en contratos bilaterales, y la gente no puede albergar motivo racional alguno para suponer que si hubiera una «distribución natural», su participación en ella sería mayor o menor que la de sus vecinos. Este es el efecto de la muy discutida «posición original», donde la completa ignorancia de sus propias particularidades (el «velo de la ignorancia») hace posible que la gente elija una distribución (que es a lo que realmente equivale elegir principios para diseñar las instituciones que determinarán la distribución) por un interés no corrompido por consideración alguna que pudiera hacer que el interés de una persona divergiera del de otra. Detrás del velo de la ignorancia (que hace desaparecer no sólo las particularidades personales moralmente arbitrarias, sino también las particularidades de la sociedad, excepto en cuanto a ciertas causalidades sociológicas y económicas), sean cuales fueren los principios que la gente, en lo sucesivo movida sólo por el interés (pues su sentido de la justicia se incorpora en la posición original), elija para conseguir cierta cooperación social, darán lugar a una distribución justa. El diseño de la posición original garantiza que sea lo que fuere lo que elija cualquier persona, cualquier otra lo elegiría también, puesto que se han eliminado de ella todas las diferencias individuales. Con la unanimidad, no puede presentarse la ocasión para las comparaciones interpersonales.

Una cosa es reconocer como formalmente invulnerable a la afirmación analítica de que los principios elegidos en la posición original serán los de la justicia, dado que ésta es la forma en que se han definido. Otra cosa distinta es acordar que son los principios de Rawls los que se elegirían; y todavía otra, que lo que los principios de Rawls representan sea realmente la justicia. Cada una de estas diferentes cuestiones dispone de un tratamiento literario contencioso, que en su mayor parte no puede aquí ser siquiera aludido. Nozick (*Anarchy, State and Utopia,* II parte, sección II) me parece que se enfrenta con

la justicia de la justicia de Rawls más a fondo y más devastadoramente que la mayoría, mientras que Wolff ofrece en *Understanding Rawls*, capítulo XV, un riguroso (y en mi opinión convincente) argumento según el cual la gente en la «posición original» no elegiría sus principios. (En la sección siguiente seguiré haciendo algunos comentarios suplementarios al respecto.)

Los argumentos esenciales de Rawls están protegidos por un tejido de discurso menos formal, en el espíritu del «equilibrio reflexivo», diseñado para conseguir nuestro acuerdo intuitivo, apelar a nuestro sentido de lo razonable, y con frecuencia para dar a entender que su justicia es realmente poco más que nuestro evidente interés prudencial. Se debe estar de acuerdo con la justicia social en parte porque, claro está, *debemos* ser justos, y porque nos *gusta* la justicia pero en cualquier caso porque es una buena idea, y porque eso es lo que logra la paz social. Tales argumentos se hacen eco de los de los campeones del «tercer mundo», que perdiendo la esperanza en la generosidad de los ricos Estados blancos, han estado recurriendo últimamente a: debéis dar más ayuda a los muchos millones de subdesarrollados para que no sigan multiplicándose, y se rebelen y prendan fuego a vuestros pajares, o como mínimo se conviertan en clientes de Moscú[34]. También, debéis dar más ayuda para poder tener más intercambio comercial. El uso del soborno o la amenaza para inducirnos a hacer lo correcto es apenas menos descarado en Rawls. Como propone Little en su jugosa paráfrasis: (en la posición original) «cada participante estaría de acuerdo en que cualquiera que vaya a ser rico en la sociedad por la que vota debe ser obligado a ayudar al pobre, porque si no el pobre puede echarlo todo a rodar. Esto me suena más a conveniencia que a justicia»[35].

Además, al leer a Rawls, la coerción difícilmente interviene y si lo hace no necesita hacer daño. El funcionamiento de los principios de la justicia nos permite tener nuestro pastel y comérnoslo, tener capitalismo y socialismo, propiedad pública y libertad privada todo al mismo tiempo. La tranquilidad de Rawls sobre estos profundamente impugnables temas resulta pasmosa: «Una sociedad democrática puede elegir confiar en los precios en vista de las ventajas de actuar de

---

[34] Si esto fuera así, debiera adoptarse por las naciones opuestas a Moscú como una potente razón de política exterior para *no* incrementar la ayuda, con objeto de colgar a todos esos muchos millones alrededor del cuello de Moscú.

[35] I. M. D. Little, «Distributive Justice and the New International Order», en P. Oppenheimer (ed.), *Issues in International Economics*, 1981.

este modo, y después mantener las instituciones básicas que requiere la justicia» (pág. 196). Considerando que «confiar en los precios» es sinónimo de permitir que las recompensas sean acordadas entre el comprador y el vendedor, el mantener las instituciones básicas que prejuzgan, constriñen y retroactivamente ajustan estas recompensas es, por no decirlo con más fuerza, enviar señales contradictorias al perro de Pavlov. En cualquier caso, es un intento de engañar al mercado acerca de «confiar en los precios». Al igual que la prevaleciente corriente de opinión liberal, Rawls debe creer que no existe incoherencia alguna; primero se puede conseguir que una economía de mercado reparta sus ventajas «y después» las instituciones básicas pueden realizar la justicia distributiva aunque dejando de algún modo intactas dichas ventajas. En nada de esto hay el menor indicio de los posiblemente bastante complejos efectos no deseados de hacer que el sistema de precios ofrezca la promesa de un conjunto de recompensas y que las instituciones básicas motiven que haya que repartir de otro modo[36].

Finalmente, se nos dice que estemos completamente seguros de que un contrato social que es lo suficientemente poderoso como para anular la propiedad y que asigna como mandato que la «institución básica» por excelencia (el Estado) garantice la justicia distributiva, no reviste ostensiblemente al Estado con más poder. El poder continúa residiendo en la sociedad civil y el Estado no desarrolla autonomía. Ni tiene voluntad para utilizarla en la búsqueda de sus propios propósitos. No se deja salir a ningún genio de ninguna botella. La política es sólo una geometría vectorial. Para citar a Rawls: «Podemos

[36] Entre tales efectos no deseados, uno completamente obvio es el crecimiento de la «economía sumergida» y el desempleo voluntario. Estos, a su vez, ponen de relieve una autorreforzadora tendencia a depositar una carga cada vez más pesada sobre una cada vez más reducida proporción de la sociedad empleada «legal» y retribuidamente, lo que permite que la «institución básica» viva a costa de ella, en vez de que ella viva a costa de la «institución básica».

No obstante, otros efectos involuntarios menos visibles pueden ser más influyentes a largo plazo. Estoy pensando sobre todo en las mal comprendidas formas en que evolucionan las características de una sociedad cuando el comportamiento de una generación se adapta poco a poco al tipo de «institución básica» implantado por la generación precedente. La secuencia retardada es, en principio, capaz de producir una constante (o ¿por qué no de ritmo variable, o acelerada?) degeneración tanto de la sociedad como de la naturaleza del Estado. Por supuesto, puede ser imposible acordar en todo caso criterios objetivos para afirmar que tal degeneración está produciéndose, no digamos para enjuiciar su ritmo o las indudablemente muy complejas relaciones funcionales que la controlan.

concebir el proceso político como una máquina que toma decisiones sociales cuando se le introducen las opiniones de los representantes y sus electores» (pág. 196). Claro que podemos, pero mejor sería que no lo hiciéramos.

El igualitarismo como prudencia

Se supone que la incertidumbre acerca de la parte que habrá de corresponderle induce a la gente racional a optar por una distribución de la renta que sólo la seguridad de conseguir la peor parte podría hacerle elegir.

Lo mejor es pájaro en mano, si debemos tener uno y si tener dos sería demasiado.

Si hubiera que vulgarizar *à outrance* lo esencial de la *Teoría de la justicia* de Rawls quizá pudiera resumirse de este modo: desprovista de los intereses creados producidos por el conocimiento de sí misma, la gente opta por una sociedad igualitaria que permita sólo desigualdades para mejorar la suerte de los menos aventajados. Esta es su opción prudente, porque no pueden saber si estarían mejor o peor en una sociedad desigualitaria. Al rechazar arriesgarse a jugar, aceptan el pájaro en mano.

Cualquier construcción intelectual sofisticada es inevitablemente reducida a alguna vulgarización comunicada fácilmente una vez que echa raíces en la conciencia del gran público. Sólo los argumentos más fuertes, cuyo núcleo está hecho de una pieza, no se ven reducidos en tal proceso a patéticas falacias. Un autor que inútilmente recurre a soluciones complejas a problemas que para empezar no han sido tomados en cuenta, pronto descubre que por ejemplo se le atribuye públicamente haber «probado mediante la teoría de juegos» que la maximín (maximización del mínimo entre resultados alternativos) es la estrategia vital óptima para los «hombres prudentes», que «la regla de decisión conservadora es estar de acuerdo con las políticas sociales moderadamente igualitarias» y otras expresiones de este tenor. Dado el valor de términos tales como «prudente» y «conservador», los mitos de este tipo tienden a influir en muchas mentes durante un cierto tiempo, aunque por razones que Rawls sería el primero en rechazar.

En su sistema, las características de la «posición original» (de ignorancia acerca de las particularidades de la vida de uno unida a

cierto conocimiento general selectivo de economía y de política) y tres supuestos psicológicos determinan conjuntamente lo que la gente decidiría si se la situara en tal posición. Elegirán el segundo principio de Rawls, notablemente en la parte en que impone la maximización del lote mínimo en una distribución de lotes desconocida, o «principio de diferencia». (Las razones para decir que elegirán también el primer principio acerca de disponer de igual libertad y excluir cualquier tipo de compromiso de más de uno a cambio de menos de otro entre la libertad y otros «bienes primarios» son mucho menos terminantes, pero no nos ocuparemos de eso.) El primer punto en cuestión es si los supuestos psicológicos que llevan a elegir el criterio maximín pueden verdaderamente predicarse de todos los hombres racionales en general o si representan historias de casos especiales de personas un tanto excéntricas.

El fin postulado para el hombre racional es el cumplimiento de su plan de vida. El ignora sus particularidades, excepto que para cumplirlo necesita una cierta cantidad de bienes primarios; estos bienes, por tanto, están al servicio de necesidades y no de deseos[37]. Sin embargo, es difícil colegir *qué otra cosa* convierte a un plan de vida realizado en un objetivo valioso que no sea el disfrute de los propios bienes primarios que su realización incluye; son los medios, pero deben también ser los fines[38]. Esto último está realmente ínsito en su condición de *bienes* cuyo índice tratamos de *maximizar* (más que de simplemente conseguir a un nivel *adecuado*) para los menos aventajados. Incluso se nos dice que la gente no ansía tener más de ellos una vez que tienen suficiente para realizar el plan. ¡No muestran interés en su supercumplimiento! Esta posición es ambigua, si no completamente oscura.

Para disipar la ambigüedad, se puede suponer que la gente quiere cumplir el plan de vida, no a causa del acceso de por vida a agradables bienes primarios para los cuales es un símbolo taquigráfico, sino como un fin en sí mismo. El plan de vida es como coronar el Piz Palu que es precisamente lo que queremos hacer, y los bienes primarios son como las botas de escalada, carentes de valor excepto como ins-

[37] John Rawls, «Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economic*, 88, 1974.

[38] *Cf.* el diagnóstico de Benjamin Barber, «el estatus instrumental de los bienes primarios es comprometido» (Benjamin Barber, «Justifying Justice; Problems of Psicology, Measurement and Politics in Rawls», *American Political Science Review*, 69, junio, 1975, pág. 664). Su razón para afirmar esto, no obstante, difiere de la mía.

trumentos. El plan de vida o bien triunfa o bien fracasa, sin que quepan términos medios. No se trata de una variable continua de la que es bueno tener un poco y mejor tener mucho. Es una cuestión de *sí/no;* no queremos coronar el Piz Palu *un poco,* ni queremos escalar más alto de su cumbre. La falta de interés por más bienes primarios de los suficientes tendría entonces sentido, también, pues ¿quién quiere dos pares de botas para escalar una sola cumbre?

Esta coherencia lógica entre el fin y los medios (una condición necesaria de la racionalidad) se lograría, no obstante, al precio de imputar a los hombres racionales gran parte de la misma concepción absoluta del plan de vida que los santos tienen de la salvación. La condenación es inaceptable; la salvación es exactamente suficiente y fuera de ella nada más importa; es absurdo querer *más* salvación. El plan de vida es un todo inescindible. Ni sabemos ni necesitamos saber cuál es el bien en que su cumplimiento consiste. No obstante, parece insensato desear sobrerrealizarlo, y un desastre infernal quedarse corto.

No hay nada irracional *per se* en imputar una intransigente mentalidad santa a quienes se ocupan de inventar instituciones distributivas; los santos pueden ser tan racionales o tan irracionales como los pecadores. El problema es más bien que, a diferencia de la salvación que tiene para el creyente un profundo significado y contenido, el plan de vida se vacíe de contenido si debe abstraerse de la disposición sobre los bienes primarios (es decir, si ha de prohibirse que éstos últimos sirvan como fines); ¿puede sostenerse todavía que cumplirlo sea el objetivo del hombre racional, aunque parezca una excentricidad inexplicada querer hacerlo así? Además de esto, apenas es digno de mención que interpretar el plan de vida como un fin último, y un asunto de todo o nada sin más, está prohibido por la propia visión de Rawls que es un mosaico de subplanes que se cumplen separadamente y quizá también sucesivamente (ver cap. VII), es decir no un objetivo indivisible en el que o bien se tiene éxito o bien se fracasa.

La significación de esta cuestión reside en el papel que tres suposiciones psicológicas específicas están llamadas a desempeñar para hacer que la gente racional «opte por la maximín». Tomemos primero las dos últimas. Se nos dice: 1) que «la persona que opta [...] se preocupa muy poco, si es que se preocupa algo, de lo que pueda ganar por encima del estipendio mínimo» (pág. 154), y 2) que rechaza las opciones alternativas que impliquen alguna probabilidad, siquiera sea ínfima, de que pueda conseguir menos de eso, porque «las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente puede uno aceptar»

(pág. 154). Si estas dos suposiciones hubieran de interpretarse literalmente, los electores se comportarían como si tuvieran el único objetivo de coronar la cima de una montaña elegida. Irían a por una cantidad crítica (un índice numérico) *x* de bienes primarios como a por un par de botas de clavos; menos sería *inútil* y más *absurdo.*

Si, además, supieran que optar por una sociedad gobernada por una distribución maximín de bienes primarios (renta) produciría de hecho el estipendio crítico *x* para sus miembros menos aventajados, la elegirían sin atender a las probabilidades relativas de conseguir un estipendio mayor, igual o menor en otros tipos de sociedades. Si las alternativas peores son sencillamente inaceptables y las mejores te dejan frío, posiblemente no importa *cuán probables* sean. Tu *maximando* es discontinuo. Es el único número *x.* Si es que puedes conseguirlo, lo tomas. Hablar de estrategia «maximín» y de «elección en condiciones de incertidumbre» es el paradigma mismo de la pista falsa.

(¿Qué ocurre si una sociedad dirigida por el criterio maximín resulta no ser suficientemente rica como para asegurar a todos un estipendio mínimo suficientemente alto, tal como *x,* como para permitirles cumplir sus planes de vida? Rawls está convencido de que puesto que tal sociedad es tanto razonablemente justa como razonablemente eficiente, puede garantizar sin riesgo *x* para todos (págs. 156 y 159); la certeza de *x* es, por tanto, una alternativa preferida a enfrentarse a la incertidumbre.

Esto es, ciertamente, posible. Una sociedad puede ser eficiente, pese a ser bastante pobre —las sucesivas Prusias de Guillermo Federico I y de Erich Honecker probablemente encajarían en esta descripción— y la gente de la posición original no tener idea de si la sociedad eficiente y justa que están a punto de inventar pudiera no ser asimismo bastante pobre. James Fishkin adopta la opinión de que si una sociedad puede garantizar satisfactoriamente el mínimo para todos, se trata de una sociedad de la abundancia «más allá de la justicia»[39]. Por otra parte, si el estipendio garantizado por la promulgación del maximín fuera menor que la crítica *x,* la gente no podría al mismo tiempo considerar el escaso estipendio garantizado como uno que «difícilmente pudieran aceptar» y, a pesar de eso racionalmente elegirlo con preferencia a alternativas no garantizadas, inciertas pero más aceptables.)

[39] James Fishkin, «Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory», *American Political Science Review,* 69, 1975, págs. 619-620.

Si la incertidumbre no ha de ser en la teoría de Rawls algo más que un redundante reclamo, un pasaporte para el país de moda de la teoría de la decisión, su plan de vida y sus dos supuestos psicológicos acerca del estipendio mínimo (es decir, que menos es inaceptable y más innecesario) no deben ser tomados al pie de la letra. Aunque los bienes primarios satisfagan «necesidades y no deseos», debemos recordar siempre que son bienes consumibles y nò instrumentos; que sin importar si son muchos o pocos los que tiene la gente, que tengan más nunca es indiferente; y que no hay una significativa discontinuidad, ningún vacío por encima y por debajo del mínimo estipendio satisfactorio, sino más bien una intensa «necesidad» de bienes primarios por debajo y una menos intensa «necesidad» por encima de él, de modo que el índice de bienes primarios se convierte en un verdadero *maximando*, un catálogo bastante exactamente espaciado de números alternativos, apto para ser coherentemente ordenado, en lugar de un número solitario. Rawls desea que la teoría de la justicia sea una aplicación particular de la teoría de la elección racional; si sus suposiciones se toman por su valor aparente, se cierran por anticipado todas las ocasiones para la elección; debemos interpretarlas más holgadamente de modo que dejen espacio para auténticas alternativas [40].

Habiéndolo hecho así, encontramos que de hecho hemos vislumbrado la idea general de la función de utilidad de la gente interesada (a pesar de las declaraciones de Rawls de que se comportan como si no tuvieran ninguna). Se ajusta al supuesto convencional de la utilidad marginal decreciente al menos en las proximidades de un nivel x de bienes primarios. (Hay una presunción, que surge de los comentarios de Rawls, de que se ajusta a él en ámbitos más distantes también.) Si la gente no fuera consciente de esto, tampoco lo sería de la mayor o menor aceptabilidad de los varios estipendios de bienes primarios y no sentirían una «necesidad» imperativa de obtener por lo menos tanto ni una «necesidad» mucho menos compulsiva de obtener más. A menos que tuvieran alguna conciencia semejante de la relativa intensidad de sus «necesidades» (¿no deseos?) no podrían evaluar *racionalmente* las mutuamente excluyentes inciertas probabilidades de obtener diferentes lotes de bienes primarios, ex-

---

[40] Formalmente un creyente enfrentado con la alternativa de ir al cielo o al infierno (y quién sabe si no al purgatorio, ni a qué grado del cielo desde el primero hasta el séptimo) estaría empleando la decisión racional al optar por ir al cielo. Sin embargo, las suposiciones adyacentes hacen trivial el problema de la elección, o más bien falso.

cepto para juzgar que una probabilidad es infinitamente valiosa y las otras inútiles.

Consideremos seguidamente el primer supuesto psicológico de Rawls acerca de «los cálculos rápidamente descontados... de probabilidades» (pág. 154). Se pide a la gente (todavía en la posición original) que elija entre principios que determinan tipos de sociedad, que a su vez entrañan determinadas distribuciones de la renta, bajo cada una de las cuales ellos podrían encontrarse cobrando cualquiera de los diferentes lotes de bienes primarios que recompensan a la gente situada de manera diferente en ese tipo de sociedad. Como sabemos, pueden elegir una distribución igual, o maximín (que es probable que implique cierta desigualdad) o alguna de una posiblemente gran cantidad de distribuciones factibles, muchas de las cuales serán más desigualitarias que la maximín [41]. Asimismo, sabemos que la maximín predomina sobre la igualdad [42], es decir, que ninguna persona racional y no envidiosa elegirá a esta última si puede elegir a la primera. No obstante, en otra que no sea ésa, el mero requerimiento de racionalidad deja a las restantes opciones muy expuestas entre la maximín y las distribuciones más desigualitarias. La gente no sabe qué lote le corresponderá en cada una y carece por completo de datos objetivos para adivinarlo. No obstante, se les dice que elijan una y que prueben su suerte con ella.

Habida cuenta de que son racionales, la distribución que elijan debe tener la propiedad de que las utilidades de los lotes alternativos que pueden extraerse de ella, cada una de ellas multiplicada por la probabilidad ($0 \leq 1$) de conseguir ese lote particular, produce una suma total mayor que la que produciría cualquier otra distribución factible. (Uno puede desear sustituir «produce» por «se cree que produce».) Este es simplemente un corolario de la definición de racionalidad. En lenguaje técnico, diríamos que «es tautológico que el hombre racional maximiza la esperanza matemática de utilidad» [43]. El caso límite de in-

[41] Obviamente éste debe seguir siendo el caso, no importa hasta qué punto el primer principio de Rawls (igual libertad, sea cual fuere su posible significado) y la segunda parte de su segundo principio (posiciones abiertas a los talentos) restrinjan el conjunto de distribuciones factibles obstaculizando la aparición de rentas muy escasas y muy cuantiosas (págs. 157-158) —un obstáculo que bien podemos admitir con fines argumentativos, sin conceder que Rawls haya establecido su probabilidad.

[42] Para completar, podemos añadir que si la maximín predomina sobre la igualdad, debe predominar también sobre las distribuciones de renta intermedias entre la maximín y la igualdad, es decir, sobre todas las distribuciones más igualitarias que ella misma.

[43] Una falta garrafal frecuentemente cometida es confundir la esperanza matemá-

certidumbre es la certeza, en la que la probabilidad de ganar un determinado lote es 1 y la de ganar cualquier otro lote es 0. Puede decirse que el hombre racional está entonces sencillamente maximizando la utilidad y sin preocuparse en absoluto de su probabilidad.

Rawls es libre de afirmar que sus partes son «escépticas» y «recelosas del cálculo de probabilidades» (págs. 154-155). Si eligen en condiciones de incertidumbre, que es para lo que se les pone en la posición original, *sus opciones equivalen a imputar probabilidades* a los resultados, sin importar si lo hacen escépticamente, confiadamente, ansiosamente o en cualquier otro estado emocional. Nosotros también somos libres de insistir en que ellos no hacen tal cosa. Lo único que importa es que su comportamiento tendría sentido si lo hicieran. Si su conducta no pudiera ser descrita en tales términos, debe renunciarse al supuesto de su racionalidad. Podemos decir, por ejemplo, que corresponde a la gente una probabilidad de 1 de ganar el peor lote y probabilidades menores de 1 pero mayores de 0 de ganar cada uno de los mejores lotes; pero no podemos decir al mismo tiempo que son racionales. Si lo fueran, no entrarían en contradicción implí-

---

tica de utilidad con la utilidad de la esperanza matemática. (La coincidencia de ambas permitiría la afirmación de que la utilidad marginal de la renta es constante.) Una falta garrafal afín a la anterior consiste en contabilizar doblemente la función de utilidad y la actitud hacia el riesgo, como en la afirmación «él no maximiza la utilidad porque tiene aversión al riesgo», *como si la aversión al riesgo no fuera precisamente una expresión más coloquial para caracterizar la forma de su función de utilidad. Cf.* la versión de Rawls del argumento en favor de la maximización de la utilidad media: «Si se considera a las partes como individuos racionales que no tienen *aversión al riesgo*» (pág. 165, cursivas mías), «*preparados para arriesgarse a jugar* partiendo de los razonamientos probabilísticos más abstractos posibles en todos los casos» (pág. 166, cursivas mías), pero no de otra forma, maximizarán la expectativa matemática de utilidad calculada con la ayuda de la probabilidad bayesiana. ¡Pero al comportarse con alguna sensatez, deben estar haciendo esto en todo caso! Si tienen aversión al riesgo, harán una jugada y si no, harán otra cosa. Si se propone que lo racional es «rechazar el aventurarse a jugar», debe ser susceptible de ser descrito como la jugada en la que la suma de las utilidades de los posibles resultados, multiplicadas por sus probabilidades (que son todas cero, excepto para un resultado cuya probabilidad es la unidad) sea la más alta. Es virtualmente imposible describir así el rechazo a aceptar la muy escasa probabilidad de perder una muy pequeña cantidad en atención a la altísima probabilidad restante de ganar una gran cantidad, es decir, que el requisito no está vacío.

La probabilidad, como debiera deducirse del contexto anterior, es del tipo «subjetivo» del que carece de sentido decir que es *desconocido.* Sólo lo «objetivo», la probabilidad de tipo frecuencia tolera ser descrito como «conocido» o «desconocido», ¡y apenas malamente! Hay otra forma en la que puede representarse a la gente «rechazando aventurarse a jugar»: podemos suponer que se sientan y lloran.

citamente con el axioma de que las probabilidades de ganar todos los lotes equivalen a la unidad.

Es bastante fácil aceptar que si la gente racional estuviera segura de ganar el peor lote bajo la distribución de la renta que fuera, elegirían la que supusiera «el mejor peor» (maximín). Esta sería siempre la mejor jugada en un juego en el que ellos pudieran elegir la distribución y el jugador opuesto (su «enemigo») pudiera asignarles su lugar dentro de él, pues se aseguraría de asignarles el peor[44]. Rawls dice *tanto* que la gente en la posición original razona como si su enemigo fuera a asignarles su lote (pág. 152), *como* que no debieran razonar a partir de premisas falsas (pág. 153). Presumiblemente, la ficción de un enemigo está dirigida a expresar, sin decirlo del todo, que la gente actúa como si atribuyera al peor lote una probabilidad de 1. De hecho, la maximín *está* diseñada para hacer frente a la supuesta certeza de que nuestro oponente hará los movimientos que más le ayuden y que más daño nos hagan, pero transmitir esto sin decirlo no vuelve razonable a la idea de una situación en la que no hay enemigo, no hay un jugador con el que competir, no hay una voluntad que se oponga, en la que, en pocas palabras, *no existe un juego*, sino sólo el lenguaje de la teoría de los juegos introducido gratuitamente.

Cada persona en la posición original sabe sin duda que cualquier distribución desigual de lotes debe por su naturaleza contener *algunos* lotes que son mejores que el peor, y que *algunas* personas los ganarán. ¿Qué puede garantizarle que no será *él*? Carece de «base objetiva» y de cualquier otra causa para una creencia razonable en que él no tiene posibilidad de ser una de esas personas. Pero si los mejores lotes *tienen* posibilidades distintas de cero, el peor *no puede* tener una probabilidad de 1, o si no las probabilidades no tendrían sentido. Por lo tanto, cualquiera que fuera lo que las personas racionales puedan escoger en la posición original, no escogen la maximín excepto por casualidad (¿en el curso de una «aleatorización» en una estrategia mixta?), de modo que la probabilidad de elección unánime es virtualmente cero y la teoría encalla[45].

---

[44] Esto es semejante al «juego de suma fija» de dividir un pastel entre *n* jugadores, donde el *n*-ésimo jugador hace la división y los *n*-1 jugadores hacen la elección. El *n*-ésimo jugador está seguro de quedarse con el trozo más pequeño. Intentará hacerlo lo más grande posible, esto es dividirá el pastel en trozos iguales. Esta es su estrategia dominante. Si los *n*-1 jugadores están con los ojos vendados, *n* carece de estrategia dominante.

[45] Con gente que no sabe sino que cada lote tiene *alguna* probabilidad distinta de

Una forma simple de sacarla a flote sería echar por la borda la racionalidad. Esto sería lo más tentador de todo puesto que la gente real no está obligada a ser racional. Son bastante capaces de liarse ellos mismos en asombrosas inconsistencias lógicas. Pueden aceptar y a la vez contradecir un determinado axioma (tal como el de que si un resultado es cierto, los otros deben ser imposibles). Liberadas de la desventurada y acaso nada realista disciplina de la racionalidad, puede suponerse que se comportan de cualquier forma que le pueda apetecer al teórico. (Por ejemplo, en sus numerosos escritos sobre la teoría de las elecciones bajo condiciones de riesgo, G. L. S. Shackle sustituyó por poéticas y bellas sugerencias acerca de la naturaleza humana al árido cálculo de probabilidades y utilidad. La «preferencia por la liquidez» de la economía keynesiana es también en último término un recurso a la sugestión poética. Muchas teorías del comportamiento de los productores descansan sobre presunciones de no racionalidad —los precios iguales a los costes, los objetivos de «crecimiento» y cuotas de mercado más que la maximización del beneficio son ejemplos bien conocidos.) Una vez que el comportamiento no necesita adecuarse por más tiempo a un supuesto central de maximización, «todo vale», que es precisamente la debilidad de tales enfoques, aunque esto no necesariamente perjudique a sus capacidades didácticas y de sugestión.

Sólo requiere una mínima licencia poética el impartir la idea de que es razonable votar por un tipo de sociedad en la que no se te ocasionaría un gran perjuicio si tu lugar concreto en ella fuera designado por tu enemigo. De esta forma no racional, impresionista, se fundamentan las causas en pro de la maximín, el igualitarista pájaro en mano como ideal del conservadurismo, la prudencia y la moderación.

---

cero de ser ganado y que todos los lotes juntos tienen una probabilidad de 1 (es decir, *uno,* y *solamente* uno de los lotes es seguro que será ganado), que «descuente» cualquier otra inferencia lógica (que es como espera Rawls que razonen sus partes), es difícil comprender cómo se determinará su elección, por no hablar de qué determinará que sea unánime. La hipótesis plausible parece ser que se comportarán como partículas en la mecánica cuántica y nunca (poco menos que la eternidad) alcanzarán el acuerdo sobre un contrato social.

Si se les permitiera atenerse a una menos rudimentaria concepción de las probabilidades, si por ejemplo pudieran aplicar el principio de razón insuficiente y suponer que a falta de cualquier indicación en contrario les resultaría tan probable conseguir un lote como otro, tendrían una oportunidad mejor de alcanzar un acuerdo sobre una distribución —que presumiblemente sería más desigualitaria que la gobernada por la «estrategia» maximín.

Tal vez sin percatarse de que se ha adentrado en un ámbito no racional, Rawls refuerza sus razones, en el espíritu de su equilibrio reflexivo, mediante dos argumentos conexos. Ambos apelan a nuestra intuición y parece considerarlos a ambos como decisivos. Uno es *la tensión del compromiso:* la gente rechazará «entrar en pactos que puedan tener consecuencias que ellos no pueden aceptar», especialmente cuando no dispusieran de una segunda oportunidad (pág. 176). Este es un argumento enigmático. Si jugamos «de verdad», podemos perder lo que apostamos. No se nos devuelve para que podamos volver a jugar. En este sentido, *nunca* disponemos de una segunda oportunidad, aunque dispongamos de *otras* oportunidades en juegos posteriores. Pueden ser peores, en cuanto que entramos en ellos *debilitados* por la pérdida experimentada en nuestra apuesta del primer juego. El póquer y los negocios tienen este carácter acumulativo, donde el fracaso llama al fracaso y la suerte favorece a los que disponen de recursos más duraderos, lo que no ocurre en los puros juegos de azar ni en los de habilidad. Es verdad que si nos toca un lote escaso de bienes primarios, bajo los supuestos de la *Teoría de la justicia,* no dispondremos de otra oportunidad de volver a participar en un reparto a lo largo de nuestra vida ni de la de nuestros descendientes. La movilidad social está excluida. Aún quedan por delante todavía otras muchas jugadas, en las que podemos ser afortunados o desafortunados. Algunas de ellas, tales como la elección de esposa o marido, el tener hijos, el cambiar de empleo, pueden ser tan decisivas para el éxito o fracaso de nuestros «planes de vida» como el «estipendio de bienes primarios» que hayamos logrado. Naturalmente, un estipendio escaso puede afectar a nuestras posibilidades en estas jugadas [46]. Por consiguiente, es seguro que jugarse el estipendio de toda una vida constituye una de las jugadas más importantes que jamás podamos afrontar, lo que en justicia debiera ser un argumento a favor, y no en contra, de que se le aplicaran las reglas de la toma de decisión racional.

---

[46] A diferencia del póquer o los negocios donde una previa pérdida tiende a empeorar las posibilidades presentes, otras elecciones determinadas bajo condiciones de riesgo pueden no verse negativamente afectadas. Por ejemplo, un escaso estipendio de por vida puede no empeorar las probabilidades de casarse con la persona adecuada o de tener buenos hijos.

La pregunta misma de si las familias suizas son más felices que las rusas es necia, aunque la persona que haya acordado echar a suerte su ubicación dentro de la sociedad rusa no disponga de una segunda oportunidad para echar a suerte su ubicación dentro de la sociedad suiza.

Si sabemos lo que hacemos, el plazo (durante toda la vida, para toda la posteridad) que un determinado lote de bienes primarios, una vez ganado, ha de durarnos, debe por supuesto establecerse en función de nuestra valoración de cada uno de tales lotes desde el peor hasta el mejor. Precisamente es su plazo de todo el tiempo de vida lo que explica por qué es todo nuestro plan de vida el que determina la intensidad relativa de nuestra «necesidad» de lotes de diversa magnitud de bienes primarios. Si sacar el lote de un mendigo tonto y holgazán significa vivir su vida hasta que nos muramos, tenemos el deber de sopesar muy cuidadosamente el riesgo que ello conlleva. Nuestras esperanzas matemáticas de la utilidad de los lotes entre los cuales figura uno tan repulsivo deben reflejar todo nuestro pavor a esta posibilidad. Parece una doble contabilidad que, rebautizada la «tensión del compromiso», deba reflejar el mismo pánico por segunda vez[47].

No cabe duda de que sopesamos seriamente el peligro de muerte. En nuestra cultura se considera que la muerte, sean cuales fueren las otras esperanzas que se puedan albergar, excluye una segunda oportunidad de vida terrena. Pero es obviamente erróneo afirmar que «la tensión del compromiso» con un resultado inaceptable nos hace rechazar el peligro de muerte. Nuestra pacífica vida cotidiana es prueba plena de que no lo rechazamos. ¿Por qué habría de ser cualitativamente diferente el riesgo de vivir una vida oscura, vacía e indigente? Todo debe depender de nuestra valoración de las probabilidades que caracterizan al riesgo y del atractivo de las posibles recompensas que podemos ganar al arriesgarnos. La «tensión del compromiso», si es que existe, es una consideración que es legítimo que forme parte de estas valoraciones. Como consideración separada y predominante es en el mejor de los casos poesía.

Finalmente, es incomprensible que se diga que *la buena fe* nos impediría aceptar la tensión del compromiso, puesto que si aceptáramos un determinado riesgo y perdiéramos (por ejemplo, si votára-

---

[47] El descubrimiento del hombre prudente de que arriesgarse es difícil, especialmente si existe el riesgo de perder la apuesta, no es muy distinto de la celebrada profundidad de Sam Goldwyn de que predecir es difícil, sobre todo si es acerca del futuro.

«Negarse a jugar» es en sí mismo una jugada y «no hacer pronósticos» es un determinado pronóstico en la medida en que es inevitble que el futuro de hoy llegue a ser el presente de mañana. No evitas exponerte a él por *no* adaptarte a lo que pudiera o no llegar a ser. Tu adaptación puede no tener éxito. No adaptarse es todavía menos probable que tenga éxito.

mos por una distribución de la renta muy desigualitaria y nos viéramos en el lugar más bajo), podríamos no *ser capaces o no estar dispuestos* a pagar (es decir, a aceptar el lugar más bajo). Si alguien me permite apostar contra él un millón de dólares que (a diferencia del legendario «Bet-a-million Gates») no tengo, yo estoy actuando de mala fe y él está actuando imprudentemente. Pero la «posición original» de Rawls no es una apuesta crediticia. Si resulta que soy una oscura persona inferior en la sociedad que elijo y que trata malamente a tales personas, no hay forma evidente de que yo pueda «no pagar». ¿Cómo me niego a pagar mi apuesta y a desempeñar mi papel asignado de oscura persona inferior dado que lo soy? ¿Cómo exigiría de los más privilegiados miembros de mi desigualitaria sociedad un estipendio mínimo satisfactorio y un cerebro ágil? Considerando que no podría si lo hiciera (y que en tanto que persona débil puede que ni siquiera lo quisiera), no me frenará el miedo a mi propio incumplimiento. La buena o mala fe, la debilidad de carácter y la vergüenza de no cumplir mi apuesta no entran a formar parte de ello.

Un argumento informal distinto sostiene que la gente elegirá la maximín, es decir, la distribución igualitaria moderada que favorece a los peor situados, con objeto de hacer que su decisión «*parezca* responsable a sus descendientes» (pág. 169, cursivas mías). Ahora bien, una cosa es *ser* responsable y otra *parecerlo* para que se crea que se es así (aunque las dos puedan coincidir en parte). Si quiero hacer lo que creo que *es* mejor para mis descendientes y no me importa lo que mi decisión pueda *parecerles*, estoy actuando como si yo fuera el jefe. Al pretender hacerles tanto bien como lo haría para mí mismo, podría tomar en consideración que su utilidad (es decir, la pauta temporal de sus «necesidades» de bienes primarios) fuera diferente de la mía. Sin embargo, mi decisión racional debe corresponder todavía a la maximización de la utilidad esperada, excepto que lo que intentaré maximizar es mi mejor conjetura de lo que sería útil para ellos. Si la maximín no es racional para mí, tampoco llegará a serlo para mis descendientes.

Si, por el contrario, mi preocupación es cómo *parecerá* mi decisión, entonces estoy actuando como un empleado o un consejero profesional actuaría para su jefe. Además de los intereses de este último, él considerará el suyo propio. Es difícil inventar condiciones para estar seguro de que los dos coinciden. Por ejemplo, si consiguiera una ganancia para su jefe, su propia recompensa, honorarios, salario o seguridad en el empleo podrían no aumentar proporcional-

mente. Si tuviera una pérdida, su propia pérdida del empleo o de reputación como tesorero responsable, administrador o gerente pudiera ser más que proporcional. Como su valoración del riesgo *ex ante* vinculado a una ganancia *ex post* no necesita ser la misma que la de su jefe, ni siquiera puede decirse que si en vez de actuar egoístamente intentara maximizar las ganancias de su jefe estaría actuando (esto es, asumiendo los mismos riesgos) como lo haría el jefe[48]. En general, es improbable que si maximizó *su* utilidad esperada estuviera asimismo maximizando la de su jefe *o viceversa*. Las dos *maxima* tenderán a diverger, estando sesgada por lo general la decisión del empleado para defenderse contra una posible inculpación y adaptarse a la prudencia convencional; el jefe para el que actúa no puede *saber* que su conducta no maximiza su utilidad sino sólo la del empleado.

Si el maximín, un pájaro en mano y vender tu *incierta* primogenitura por un seguro plato de lentejas fuera valorado con suficiente frecuencia como la opción correcta a adoptar, el empleado tendría que optar racionalmente por él si su *maximando* fuera el *parecer* responsable ante sus jefes, como las partes contratantes de Rawls que quieren parecer responsables a sus descendientes. He aquí, pues, una deducción limpiamente lograda del igualitarismo moderado a partir de la racionalidad. Rawls la ha logrado al coste de hacer que los padres dispongan el futuro de sus hijos con un criterio no del mejor interés de éstos sino de lo que probablemente les haría parecer prudentes a ojos de sus hijos. Ciertos padres sin duda se comportan así y algunos podrían incluso ayudar a instalar el Estado del bienestar con objeto de que sus hijos alabaran su previsión[49]; pero en general el argumento difícilmente parece suficientemente sólido como para explicar las

[48] Cualquiera que haya encargado sus inversiones a la responsabilidad de un departamento bancario está probablemente familiarizado con el fenómeno de «gestionar prudentemente, pero no bien». Cualquiera que haya observado el funcionamiento de los mercados financieros dominados por instituciones más que por jefes sabe lo que quiere decir que los gestores de cartera «no quieren ser héroes» y «no se juegan el pescuezo», comprando cuando todo el mundo compra y vendiendo cuando todos los demás venden.

[49] Si los padres pensaran que los niños iban a crecer menos capaces, menos previsores y menos adaptables de lo que lo hicieron ellos mismos, podrían considerar que un Estado del bienestar sería verdaderamente mejor para ellos que un Estado desigualitario. Los padres podrían entonces querer instalarlo inmediatamente, ya fuera porque no pudieran confiar en que sus hijos reconocieran su propio interés o porque la elección del Estado hubiera de hacerse inmediatamente para toda la posteridad. Sin embargo, Rawls no utiliza esa línea paternalista de argumentación.

condiciones de un contrato social unánime y para apoyar una completa teoría de la justicia.

Amor a la simetría

Querer la igualdad por su propio bien no es razón para querer una igualdad más que otra.

Un hombre una paga y un hombre un voto no son reglas que proporcionen su propia justificación.

Todo el mundo tiene que apreciar bienes últimos como la libertad, la utilidad o la justicia. No todo el mundo tiene que apreciar la igualdad. Si el Estado democrático necesita el consentimiento y obtiene alguno produciendo cierta igualdad (una descripción más bien sumaria de un tipo de proceso político, pero que habrá que hacer para mi presente objetivo), es función de la ideología liberal inculcar la creencia de que esto es una cosa buena. El paso elevado que conduce a la armonía entre el interés del Estado y la prescripción ideológica consiste en establecer un vínculo deductivo, una relación causal o una recíproca implicación entre fines que nadie disputa, tales como libertad, utilidad y justicia de una parte, y la igualdad de otra. Si la última produce los primeros, o si la última es indispensable para producirlos, se convierte en una simple cuestión de coherencia, de puro sentido común, no discutir la igualdad en mayor medida de lo que uno discutiría, digamos, la justicia o el bienestar.

Se rumorea que *existen* tales vínculos deductivos: que la libertad presupone una igual suficiencia de medios materiales; que el bienestar social se maximiza mediante la redistribución de la renta de los ricos a los pobres; o que el egoísmo racional induce a la gente unánimemente a mandatar al Estado para que cuide de los menos privilegiados. Sin embargo, cuando se someten a examen, los argumentos pormenorizados de los que emanan tales rumores se revelan infructuosos. Como la mayoría de los rumores, influyen sin acallar del todo la controversia y la duda. Lejos de establecer su validez universal con respecto a la cual los hombres de buena voluntad no pueden sino estar de acuerdo, deja vulnerable a la ideología exactamente del mismo modo que es vulnerable una religión que tiene la peregrina ambición de exigir para sus creencias la validez de la deducción lógica o de la verdad científica. Una forma menos ambiciosa, invulnerable a

la refutación, es postular que la gente aprecia la igualdad por sí misma (de manera que su deseabilidad no necesita *deducirse* de la deseabilidad de ninguna otra cosa), o al menos que la gente la apreciaría si reconociera su carácter esencial.

Las gentes aman la simetría, sus sentidos la esperan, la identifican con el orden y la razón. La igualdad es para un sistema de normas como la simetría para un diseño. La esencia de la igualdad *es* la simetría. Es el supuesto básico, es lo que la gente visual o conceptualmente espera encontrar. Para la asimetría como para la desigualdad, naturalmente buscan una razón suficiente y les perturba que no haya ninguna.

Esta línea de razonamiento dice a la gente que es inherente a su naturaleza aprobar reglas tales como un hombre un voto, a cada uno según sus necesidades y la tierra para el que la trabaja. En cada una de estas reglas hay una clara simetría que se estropearía si algunos hombres tuvieran dos votos y otros uno o ninguno, si a algunos (pero sólo a algunos) se les diera más de lo que corresponde a sus necesidades y si algunas tierras pertenecieran al cultivador y otras al ocioso terrateniente.

Sin embargo, si la elección no se plantea entre la simetría y la asimetría sino entre una simetría y otra, ¿qué es inherente a la naturaleza humana preferir? Tomemos el diseño de la forma humana, que debe proveerse de dos brazos y dos piernas. Los brazos pueden situarse simétricamente a cada lado de la columna vertebral o simétricamente por encima y por debajo de la cintura, y lo mismo las piernas. Entre la simetría vertical y la horizontal, ¿cuál es correcta? Una figura humana con dos brazos en el hombro y la cadera derecha y dos piernas en el hombro y la cadera izquierda nos impresionaría como más bien desajustada, no a causa de que fuera asimétrica (no lo sería) sino porque su simetría violaría otra a la que nuestros ojos se han acostumbrado. De forma parecida, la preferencia por un orden sobre otro, de una regla sobre otra, de una igualdad sobre otra no procede de ningún modo evidente de las profundidades de la naturaleza humana, aún si pudiera mantenerse plausiblemente que sí lo hace la preferencia del orden sobre el desorden.

La elección de un determinado orden, simetría, regla o igualdad en relación con sus alternativas requiere el hábito, la costumbre o la fuerza de una argumentación sustantiva que lo explique; si es lo primero, la teoría política se disuelve en la historia (lo que pudiera ser un destino bien merecido) y si es lo último volveremos a estar en las

mismas, estableciendo razones *derivadas* en pro de una igualdad que asegura la libertad, que maximiza la utilidad o que reparte la justicia más que ante una demostración de la pretensión de que la igualdad es *por sí misma* intrínsecamente deseable.

Vale la pena explicar que una igualdad excluye otra y que, como corolario, de la desigualdad resultante siempre puede decirse que tiene cierta igualdad como su razón y claro está como su justificación. (La suficiencia de tal justificación puede que haya que establecerla, pero esto es muy distinto que establecer la superioridad de la igualdad sobre la desigualdad.) Tomemos, por ejemplo, una de las preocupaciones centrales del igualitarismo, las relaciones de simetría u otras que predominan entre trabajadores, trabajo, paga y necesidad. Una posible relación es igual paga para igual trabajo, una igualdad que puede extenderse a la proporcionalidad en cuanto a que más o mejor trabajo debiera remunerarse con más paga [50]. Si esta regla es buena, es razón suficiente para la desigualdad de las remuneraciones. Otra regla posible es conservar la simetría, no entre trabajo y paga sino entre el trabajo y la satisfacción de las necesidades de los trabajadores; mientras más hijos tenga un trabajador o más lejos viva de su lugar de trabajo, más debiera pagársele por un trabajo igual. Esta regla produciría una paga desigual por un trabajo igual. Siempre pueden inventarse nuevas «dimensiones» de modo que la simetría en una implica asimetría en algunas o en todas las demás, por ejemplo, la importancia o responsabilidad del trabajo hecho. Igual paga por igual responsabilidad desplazará pues por regla general (excepto por razones de coincidencia puramente accidental) la igualdad entre dos cualesquiera de las restantes dimensiones características de la relación entre el trabajador, el trabajo, la paga y la necesidad.

Marx está de acuerdo en que esta lógica es válida hasta incluso en «la primera fase de la sociedad comunista» (si bien, para reanimar a los igualitaristas furiosos deja de ser válida en la segunda fase):

El derecho de los productores es proporcional al trabajo que aportan... Este *igual* derecho es un derecho desigual para un trabajo desigual. No reconoce diferencias de clases, porque cada uno no es más que un trabajador como

---

[50] Asimismo denominada «igualdad aristotélica». Si se niega la extensión, la regla se convierte en «igual paga para igual trabajo *así como para el desigual trabajo*», lo que parece contrario a la intención del proponente. Si *no* quisiera la proporcionalidad, habría propuesto «un hombre, una paga» sin tomar en consideración la cantidad o calidad del *trabajo*.

cualquier otro; pero tácitamente reconoce como privilegios naturales las desiguales aptitudes de los individuos y por tanto su desigual capacidad productiva. *En el fondo es, por consiguiente, el derecho de la desigualdad, como todo derecho.* Por su propia naturaleza, el derecho sólo puede consistir en la aplicación de una norma igual; pero los individuos desiguales (y no serían individuos distintos si no fueran desiguales) sólo pueden ser medidos mediante una misma norma en tanto que se les someta a un mismo punto de vista, en tanto que se les considere solamente en un aspecto determinado, por ejemplo, en este caso, se les considera *sólo como obreros* y no se atiende a nada más en ellos, prescindiéndose de todo lo restante. Además, un obrero está casado, el otro no; uno tiene más hijos que otro y así sucesivamente. Así, con un rendimiento en el trabajo igual, y por tanto con una igual participación en el fondo social de consumo, uno recibirá de hecho más que otro, uno será más rico que otro, etc. Para evitar todos estos defectos, el derecho en vez de ser igual tendría que ser desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista... Me he extendido... sobre «el derecho igual» y «la distribución equitativa»... con objeto de demostrar qué crimen es intentar... volver a imponer a nuestro partido, como dogmas, ideas que si en otro tiempo tuvieron un sentido, ahora no son más que basura verbal obsoleta..., patrañas ideológicas sobre el derecho y otras tonterías tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses.

Aún prescindiendo de lo ya expuesto, en general fue un error tomar como esencial la llamada *distribución* y hacer hincapié en ella como si fuera lo más importante[51].

Fiel a la forma, más claro y más al grano, Engels espeta:

La idea de la sociedad socialista como el reino de la *igualdad*... debiera superarse ya, pues sólo produce confusión en las cabezas de la gente[52].

Tomemos dos «dimensiones» de comparación, como la paga por una parte y el rendimiento de la inversión en educación por otra. Si la paga de cada empleo es igual, la remuneración por el coste de educarse para un determinado empleo debe ser desigual (si difieren las necesidades educativas para los diversos empleos, lo que sucede frecuentemente), y *viceversa.* Estas dos igualdades son mutuamente excluyentes. Si se pidiera que eligieran la más igualitaria de las dos reglas

[51] K. Marx, «Critique of the Gotha Programme», 1875, en K. Marx y F. Engels, *Selected Works in One Volume,* Moscú, 1968, págs. 320-321, cursivas en el texto original. [Hay trad. cast., Ricardo Aguilera.]

[52] F. Engels, «Letter to A. Bebel», en K. Marx y F. Engels, *Selected Works...,* pág. 336, cursivas en el texto.

alternativas, muchos si no la mayoría de la gente elegiría un hombre una paga, más que una educación una paga. Puede haber una multitud de buenas razones para dar prioridad a una o a otra; pero parece imposible pretender que el amor a la simetría, el orden y la razón puedan esgrimirse en favor de cualquiera de las dos. La simetría entre educación y paga (el neurocirujano que gana mucho más que el empleado de una estación de lavado de coches) y la simetría entre el hombre y la paga (el neurocirujano y el empleado del lavado de coches cobrando ambos la misma paga por persona) no puede establecerse en función de su mayor o menor simetría, orden o razonabilidad.

Cuando una igualdad, simetría, proporcionalidad, sólo puede prevalecer a costa de alterar otra, la igualdad en sí misma es patentemente inútil como criterio para dar prioridad a la una o a la otra. El amor a la igualdad no constituye una guía mejor para elegir entre igualdades alternativas de lo que lo hace el amor a los niños para la adopción de un niño concreto. La apelación a la racionalidad simplemente viene a reclamar cierto orden y no que un determinado orden excluya al otro. Esto ha sido señalado con gran claridad por sir Isaiah Berlin en su ensayo de 1956, «Igualdad»: «A no ser que haya alguna razón suficiente para hacerlo, es [...] *racional* tratar a cada miembro de una determinada clase... como tratarías a cualquier otro miembro de ella.» No obstante, «puesto que todas las personas son miembros de más de una clase —claro está que de un teóricamente limitado número de clases— *cualquier* tipo de comportamiento puede subsumirse sin peligro en la regla general que impone igual tratamiento, ya que el trato desigual de varios miembros de la clase *A* siempre puede ser representado como trato igual de ellos considerados como miembros de alguna otra clase»[53].

La simetría exige que a todos los obreros se les pague el mismo salario suficiente para vivir; entre los «obreros» los hay «cualificados» y «no cualificados», y entre los cualificados los hay diligentes y vagos, con experiencia y novatos, etc. Puede encontrarse la suficiente heterogeneidad dentro de la categoría «obreros» como para que las personas razonables mantengan que la regla inicial de igualdad entre obreros, o simplemente entre personas, debe ser reemplazada por otras reglas de igualdad entre obreros cualificados con igual tiempo de servicio, igual esfuerzo, etc., estableciendo cada regla la igualdad dentro de la clase a la que se refiere. Aunque una clase puede descomponerse en un número cualquiera de otras clases, la razón sustan-

[53] Isaiah Berlin, «Equality», *Concepts and Categories*, 1978, págs. 82-83.

tiva para descomponer la clase de los «obreros» y sustituir una igualdad por varias estriba en que la clase parece ser demasiado heterogénea y una clasificación más *nuancé* se adapta mejor a sus circunstancias y produce igualdades más racionales. *Pero ésta es solamente nuestra decisión;* otro hombre razonable podría argüir lo contrario; ambos estaríamos exponiendo «el amor al orden» de Berlin, el sentido de la simetría que es la base de la pretensión en favor de la igualdad. Nosotros decimos «negro» y él dice «rojo», y ninguna tercera persona a la que se recurra para que juzgue puede referirse a criterio alguno mutuamente acordado que ayudara a decidir cuál de las igualdades que defendemos es más racional, más simétrica.

Berlin advierte que puesto que siempre se puede encontrar una razón para permitir una desigualdad, el argumento racional en favor de la igualdad se reduce a una «tautología trivial» a no ser que el argumento venga acompañado de la razón que haya de admitirse como suficiente[54]. Esta es la típica forma cortés de decir que hay que meter primero el conejo en la chistera. Qué razones pueda alguien considerar suficientes para anular una igualdad en favor de otra depende obviamente de su juicio de valor, del que formará parte su concepción de la justicia; pues seguramente está ya claro que la aplicación de principios carentes de prioridad, libres de valores, de racionalidad, orden, simetría, etc., siempre puede producir más de una regla de igualdad, mutuamente contradictorias.

Hay normas, tales como el derecho de una persona a su propiedad, que son claramente antiigualitarias en cuanto a una variable (la propiedad) aunque igualitarias en cuanto a otra (la ley). La mayoría de los igualitaristas sostendrían que debe defenderse la igualdad ante la ley, pero que debe cambiarse la ley en lo que se refiere a los derechos de propiedad. Esto significa que no debe haber discriminación entre ricos y pobres en cuanto a la aplicación de la ley, y que para que esta norma no choque con la de que todos los hombres debieran tener la misma propiedad, los ricos deberían ser eliminados (sin discriminación contra ellos). Aunque esto promete una gran diversión con las piruetas de sofistería de cada una de las dos normas, está claro que por alguna inexplicada razón se está dando prioridad a una igualdad sobre otra.

Otro aspecto de la simetría, vinculado con la relación que existe entre una actividad y su propósito intrínseco u «objetivo interno» ha

---

[54] *Ibidem.*

sido propuesto asimismo como un argumento que lleva a resultados igualitarios [55]. Si el rico compra atención sanitaria y el pobre lo haría pero no puede, se desnaturaliza el propósito de la medicina, que es curar (más que curar a los ricos). Es irracional para la medicina curar a los ricos que están enfermos y no a los pobres. Con respecto a la medicina, sus necesidades son las mismas y la simetría exige que reciban el mismo tratamiento. Para reparar la irracionalidad es necesario establecer acuerdos para equiparar a ricos y pobres en cuanto a su acceso a la mejor atención médica. Si se equipara sólo el acceso al tratamiento médico, *las riquezas restantes del rico pueden seguir desnaturalizando el objetivo de cualquier otra actividad esencial,* que dará lugar a una necesidad de equiparación con respecto a *esa* actividad, y así sucesivamente *hasta que no queden pobres ni ricos.*

Pero el hecho de que el rico sea rico y el pobre sea pobre puede considerarse que en sí mismo corresponde al «objetivo interno» de cualquier otra actividad esencial, tal como la competencia por las riquezas materiales en la economía. La equiparación de los precios entre vencedores y perdedores frustraría *su* objetivo, y sería irracional, etc. Ya tenemos una racionalidad que entraña al menos una irracionalidad, y aunque la mayoría de los igualitaristas no tendrían inconveniente en solventar esto, su elección no podría basarse en el criterio de simetría o de razón. El argumento del «amor a la simetría» y sus desarrollos, que demuestran que la igualdad es preferida por su propio bien depende de que la alternativa a la igualdad sea la desigualdad. Sin embargo, éste es un caso especial que sólo se obtiene en situaciones artificialmente simplificadas [56]. Si la alternativa es en general *otra igualdad* el argumento es interesante pero insignificante [57]. El or-

---

[55] Bernard Williams, «The Idea of Equality», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society,* 1962.

[56] Por ejemplo, la división de un pastel dado por Dios entre personas que son absolutamente iguales entre sí, son igualmente temerosas de Dios, tienen iguales méritos, necesidades idénticas, iguales capacidades de disfrute, etc., por mencionar sólo aquellas dimensiones de comparación que normalmente se consideran relevantes en cuanto a la división del pastel, aunque obviamente haya muchas otras.

[57] *Cf.* Douglas Rae *et. al., Equalities,* 1981. Rae y sus coautores quieren, muy sensatamente, que nos preguntemos no «si la igualdad», sino «¿cuál es la igualdad?» (pág. 19). Desarrollan una «gramática» para definir y clasificar igualdades y arrojar alguna luz reveladora, descubriendo por permutación que existen no menos de 720 tipos de igualdad (pág. 189, n. 3). No obstante, adoptan la postura de que una situación puede diagnosticarse con frecuencia, si no siempre, como más igualitaria que otra, es decir, que al menos es posible una ordenación parcial de situaciones sociales en función de *hasta qué punto* son *igualitarias.* Mi opinión es que la ordenación de situaciones caracteriza-

den en vez del caos puede suministrar su propia justificación, pero el orden como conformidad con una regla en lugar de otra no supone la superioridad de ninguna de las dos reglas; a no ser que pueda demostrarse que una regla es la «mejor», la que favorece más que la otra algún valor acordado, la elección entre ambas se entiende mejor como cuestión de gustos.

Una población cuyos miembros son desiguales entre sí en una indefinidamente grande cantidad de aspectos puede ordenarse conforme a una indefinidamente múltiple diversidad de reglas alternativas, ordenándola por el color de su cabello excluyendo, excepto por coincidencia, una jerarquización por cualesquiera otras características; la simetría entre tratamiento y color del *cabello* implicará asimetría entre tratamiento y *edad* o entre tratamiento y *educación.* Sin embargo, normalmente hay un amplio acuerdo en que para cualquier «tratamiento» determinado, por ejemplo, la asignación de una vivienda, sólo unas cuantas de las múltiples dimensiones en que pueden diferir los solicitantes de una vivienda deben someterse a consideración, esto es, el lugar en la lista de espera, el alojamiento actual, el número de hijos y la renta. Puede establecerse arbitrariamente una regla de igualdad (proporcionalidad, simetría) con respecto a una de las cuatro (que generalmente implica un trato desigual con respecto a cada una de las tres restantes) o puede formarse un compuesto de las cuatro con la ayuda de la atribución arbitraria de ponderación a cada una, lo que supone un trato desigual con respecto a alguna y cierta tosca correspondencia con la «suma» racional de todas.

El acuerdo sobre qué dimensiones de la población deben ser consideradas para elegir una regla de igualdad es cuestión de la cultura política. Así, en una cierta cultura puede haber un amplio consenso en cuanto a que el pago a los trabajadores del sector siderúrgico no debe depender de lo bien que canten, aunque el estipendio de los estudiantes deba depender de lo bien que jueguen al fútbol.

Cuando una cierta igualdad se convierte en indiscutida, en una regla generalmente acordada, puede considerarse que la cultura política que la circunda se ha convertido en cierto sentido en monolítica, pues ha eliminado como irrelevantes a todas las demás dimensiones con respecto a las cuales pudieran haberse formulado reglas alternativas.

---

das por igualdades alternativas se hace inevitablemente en función de algún otro criterio, a menudo oculto (por ejemplo, de justicia o de interés) y no puede realizarse en función del criterio de igualdad en sí mismo.

Un hombre un voto en la cultura democrática es el ejemplo perfecto. Puede argüirse que cada votante es un individuo singular, requiriendo la regla de la proporcionalidad que cada uno tenga un único voto. Por el contrario, puede mantenerse que las decisiones políticas conciernen a diferentes individuos en diferentes grados (siendo el padre de familia frente al soltero un posible ejemplo) de modo que la verdadera regla debiera ser: igual preocupación igual voto, lo que implica mayor preocupación voto múltiple [58]. Por otra parte, puede mantenerse con el *Representative Government* de John Stuart Mill que ciertas personas son más competentes que otras para formular juicios políticos, incluso para enjuiciar a los candidatos a un cargo, lo que exige la regla: igual competencia igual voto, mayor competencia más votos. Tales argumentos tuvieron expresión práctica en la mayoría de las leyes electorales del siglo XIX con las cualificaciones de propiedad y educacionales (impugnadas como lo fueron la mayor parte de las veces, especialmente por la «falsa conciencia» de los que tenían

---

[58] Algunos efectos del mismo tipo se logran, de manera totalmente involuntaria, bajo la regla un hombre un voto mediante el fenómeno de la no participación electoral, con tal que sea correcto suponer que los que se abstienen están menos concernidos en sus legítimos intereses por el resultado de la elección que los que votan. El efecto no deseado podría ser transformado en deseado si se dificulta la emisión del voto. El derecho australiano que castiga la abstención con una multa debiera, desde luego, tener el efecto contrario.

«Preocupación» constituye una explicación insatisfactoria de por qué la gente vota, pero ignoro alguna otra explicación rival más satisfactoria; *cf.*, la regla altamente artificial del «remordimiento mínimo» propuesta por Ferejohn y Fiorina. Para el planteamiento fundamental de que el voto es irracional, ver Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy,* 1957, pág. 274. [Hay trad. cast., Aguilar.]

No obstante, la abstención es sólo una tosca aproximación a la regla de mayor preocupación más voto. A este respecto, la comprensible desconfianza del profesor Lipset en cuanto a la participación de las masas no encuentra más que un respaldo parcial. Pues aunque la extrema arbitrariedad del principio un hombre un voto sea mitigada por la inclinación a abstenerse de los que no se sienten muy concernidos (y aunque su relativa indiferencia sea un sentimiento subjetivo que no coincida con la realidad de su situación —quizá *deberían* estar preocupados), el hecho de que los indiferentes *pudieran* votar si se les apeteciera pesaría de todas maneras en el equilibrio político.

Supongamos a efectos de la discusión que es el *lumpenproletariado* el que habitualmente se abstiene. Un programa electoral proyectado para atraer a la mayoría del electorado *menos* al *lumpenproletariado* correría siempre el riesgo de ser derrotado por el proyectado para seducir a la mayoría del electorado *incluyendo* al *lumpenproletariado,* en el caso de que éste último mostrase, después de todo, la inquietud suficiente como para ir a votar. Por tanto, todos los programas que compiten podrían tener esto más en cuenta de lo que se deduciría de la habitual escasez de votos de los *lumpen* y ciertamente de su manifiesta indiferencia.

propiedad y educación). Evidentemente, a medida que se desgasta la creencia de que ciertas personas tienen legítimamente una mayor influencia en las decisiones políticas que otras, o que no todo el mundo tiene la misma valía para enjuiciar temas políticos y candidatos, menores son las posibilidades de que estas desigualdades puedan utilizarse como dimensiones relevantes para la ordenación de los derechos de voto del pueblo. En el caso límite sólo queda un hombre un voto, que empieza a parecer como la evidente por sí misma, la única simetría *concebible* entre el hombre y su voto.

Por contraste, no hay consenso acerca del papel análogo de la norma un hombre una paga, una regla que exige que todo el mundo obtenga la misma paga, bien porque todos sean iguales, siendo tan bueno un hombre como otro, o bien porque sus desigualdades no sean relevantes en cuestiones de paga. Una gran cantidad de reglas rivales compiten, sugiriendo de diversos modos que el pago debe ser proporcionado al «trabajo» o al «mérito» (como quiera que se le defina), o a la responsabilidad, antigüedad, necesidad, nivel educacional, etc., o posiblemente a compuestos híbridos de algunas de estas u otras variables.

Cabe la conjetura de hasta qué punto se borrará toda huella de algunas o de la mayoría de estas reglas rivales de la cultura política con el paso del tiempo, dejando posiblemente una única superviviente que entonces nos parecerá tan evidente por sí misma como hoy la de un hombre un voto. La ideología liberal, en todo caso, no ha hecho todavía su elección. A diferencia del socialismo, que daría a cada uno según su *esfuerzo*, pendiente de que a su debido tiempo se pueda dar a cada uno según sus *necesidades* (pero que, en realidad, simplemente da a cada uno según su *categoría*), el pensamiento liberal es perfectamente pluralista en cuanto al tipo de simetría que debiera prevalecer entre la gente y su remuneración, entendiendo que hay mucho que decir en favor del mérito, la responsabilidad, lo desagradable del trabajo y cualquier cantidad de otras reglas de proporcionalidad, en la medida en que son *los principios* los que prevalecen y no las agresivas *«contingencias caprichosas del mercado»*.

¿Dónde deja esto a la igualdad? La respuesta, entiendo, es una fascinante lección sobre cómo una ideología dominante, de forma totalmente inconsciente y sin control de nadie, se adapta a los intereses del Estado. El liberalismo sólo concede respeto a los contratos libres sinceramente acordados entre iguales, no deformados por «compulsión oculta» ni por «opresión disfrazada» (*cf.* págs. 132-134). Por lo

tanto, ciertamente no aceptaría que el pago de la gente debiera simplemente ser el que *es;* está profundamente interesado por el que *debería* ser, y su interés depende de nociones de justicia y equidad. No obstante, como tolera una gran cantidad de reglas de igualdad mutuamente contradictorias, condenando a unas pocas como injustas y no equitativas también tolerará una estructura de remuneraciones en la que no sólo el pago de cada uno será distinto al de cualquier otro, sino en la que tampoco sea proporcional a una determinada dimensión única más lógica de las desigualdades de la gente, ni a la más justa (o quizá la más útil, la más moral o la más lo que sea). En todo caso, no será una distribución «pautada» [59].

Esto es bueno, pues *si lo fuera,* ¿qué quedaría para que el Estado *corrigiera?* Su función redistributiva, que debe seguir ejercitando para ganar consentimiento, estaría *violando el orden y la simetría, alterando la pauta aprobada* en el acto de recaudar impuestos, dar subsidios y proporcionar bienestar en especie. Pero si la distribución antes de impuestos es simplemente la que es sin adaptarse a norma alguna dominante de igualdad, el Estado tiene un gran papel que desempeñar en cuanto a imponer la simetría y el orden. Esta es la razón de que la tolerancia pluralista de una distribución antes de impuestos más o menos carente de pauta sea una característica tan apreciada de la ideología liberal. (Del mismo modo, está claro que la ideología socialista no debe ser pluralista a este respecto sino que debe distinguir lo bueno y lo malo; pues no sirve a un Estado redistributivo que se encuentra con una distribución antes de impuestos determinada por contratos privados y la *perfecciona,* sino más bien a un Estado que decide directamente las remuneraciones de los factores en primer lugar y difícilmente puede proponerse corregir su propia obra mediante la redistribución [60]. «A cada uno según su esfuerzo en benefi-

[59] Este es el término de Nozick para una distribución caracterizada por depender de una única variable (así como de un conjunto de distribuciones que se forma a partir de un pequeño número de tales subdistribuciones), cf. Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* pág. 156. Si toda la renta derivada del empleo dependiera de la variable «trabajo», bajo la regla de la igualdad proporcional «igual pago por igual trabajo, más pago por más trabajo», y todas las demás rentas de otra variable, la distribución de la renta total sería «pautada». Si funcionan simultáneamente muchas reglas contradictorias y algunas rentas no obedecen a ninguna regla evidente, la distribución total es «carente de pauta»; al menos esta es mi lectura del uso que hace Nozick de este muy sugestivo y servicial término.

[60] «El capitalismo moderno se basa en el principio del beneficio para su alimentación cotidiana y sin embargo se niega a permitirle que prevalezca. En la sociedad socia-

cio de la sociedad» es la regla que debe pretenderse que caracterice a toda la distribución cuando sea decidida por el Estado socialista, cualesquiera que sean las otras reglas que puedan conformarla en realidad. Resulta impolítico invocar «a cada uno según sus necesidades».)

Al mismo tiempo, la ideología liberal fomenta la reivindicación de que ciertas reglas de igualdad son todavía mejores (más justas, más conducentes a otros valores indiscutidos) que otras, estando su preferencia en favor de la distribución que favorece a los muchos por encima de los pocos. Si esta pretensión molesta (aunque, como he intentado demostrar en las págs. 163-199, no hay una buena razón para ello), es la garantía de que las actuaciones redistributivas cumplen con el criterio de atraer más votos interesados en sí mismos de los que repelen. Vale la pena repetir que el hecho de que la redistribución logre el doble objetivo de favorecer a los muchos y que se note a su inspirador, no es necesariamente «igualitarista» en el sentido cotidiano de la palabra. Si se comienza por una distribución inicial muy alejada de la igualdad del tipo un hombre una paga, será un paso *hacia ella;* si se parte de una distribución en la que tal regla está ya siendo obedecida, sería un paso que *se alejaría* de ella y se acercaría a algún otro tipo de igualdad.

Para concluir: el análisis del argumento de que el amor a la simetría, que es intrínseco en la naturaleza humana, equivale al amor a la igualdad por sí misma, debiera haber ayudado a centrar la atención en el carácter multidimensional de la igualdad. La igualdad en una dimensión típicamente supone desigualdades en otras. El amor a la simetría deja sin determinar la preferencia por un tipo de simetría por encima de otro, por un tipo de igualdad sobre otra. De este modo, un hombre un voto es una igualdad, igual competencia igual voto es otra. Es sólo en el caso límite, en el que se considera que todos los hombres tienen una (es decir, la misma) competencia, donde no son mutuamente excluyentes.

De manera similar, las reglas «un hombre un impuesto» o «cada uno, por igual» (es decir, impuesto de capitación), «de cada uno según su renta» (es decir, la contribución proporcional) y «de cada uno según su capacidad de pago» (es decir, el impuesto progresivo sobre la renta con cierta supuesta proporcionalidad entre el impuesto y los medios

---

lista no existiría ningún conflicto semejante, ni consiguientemente tales despilfarros... Pues, como es lógico, sería claramente absurdo que la comisión planificadora central pagara primero las rentas y después de haberlo hecho, corriera tras los perceptores para recuperar parte de ellas» (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* 5.ª ed., 1976, págs. 198-199). [Trad. cast., Aguilar.]

residuales del contribuyente que exceden a sus «necesidades»), son por lo general alternativas. Sólo en el límite en el que las rentas y las necesidades de todos son las mismas, son compatibles las tres reglas.

No hay un sentido inteligible en el que una de las dos igualdades alternativas sea *más igual,* o *mayor* que la otra. Como no son homogéneas (no se puede hacer que produzcan una suma algebraica), restar una menor igualdad de una mayor para dejar cierta igualdad residual es sólo jerga incomprensible. Consiguientemente, no puede afirmarse que un cambio de política que entronice una igualdad mediante la violación de otra haya, en definitiva, introducido más igualdad en los acuerdos de la sociedad.

Sin embargo, es perfectamente posible *preferir* una igualdad a otra y defender esta preferencia sobre la base de que *de gustibus non est disputandum* (que no es lo mismo que formular un juicio ético acerca de sus dosis relativas de justicia), así como asignar la propia preferencia junto a la de la mayoría sobre la base de que el respeto a la democracia lo demanda. En la práctica, la gente habla de que los acuerdos sociales y políticos son (sí o no, más o menos) igualitarios, y aunque no es siempre muy evidente lo que tienen *in mente,* podríamos asimismo suponer que la mayor parte de las veces están utilizando este criterio democrático. Nada de esto, sin embargo, hace la más mínima contribución a la demostración de la afirmación (a la que finalmente se reduce el argumento del «amor a la simetría») de que aquello que la mayoría apoya con su voto resulta que es moralmente más valioso o corresponde con mayor fidelidad al bien común.

Envidia

Pocos recursos son divisibles y transferibles y pocos pueden equipararse.

Ningún esfuerzo por hacer más triste a la sociedad la hará lo suficientemente triste como para suprimir la envidia.

Hayek, invocando a Mill, alega que si valoramos a una sociedad libre es imperativo «que no toleremos la envidia, ni sancionemos sus demandas camuflándolas de justicia social, sino que la tratemos... como "la más antisocial y perversa de todas las pasiones"» [61]. Camu-

[61] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty,* 1960, pág. 93.

flarla de justicia social podría no ser muy útil en cualquier caso. Contemplada a través de un radicalismo más duro que el de Hayek, la justicia de una demanda no implica que alguien deba ocuparse de que se atienda[62]. Por el contrario, podría incluso ser tal vez un argumento para que definitivamente no debiera atenderse: la justicia social, como la condescendencia hacia otras formas de hedonismo político, puede afirmarse que es antisocial, proclive conducir à la corrupción de la sociedad civil por parte del Estado y a una deformación peligrosa de ambos.

Es igualmente posible y mucho más frecuente, no obstante, considerar la envidia igual que un dolor, algo que debiera mitigarse y cuyas causas habría que eliminar en la medida de lo posible, sin esforzarse por parecer ingenioso acerca de las perversas consecuencias remotas e hipotéticas del remedio. Si el alivio del dolor se encuentra aquí y ahora, mientras que los efectos perniciosos de las drogas son contingencias inciertas en el lejano final de un proceso en cierto modo especulativo, resulta tentador seguir con el tratamiento. De esta forma, creo, es como la envidia, pese a sus connotaciones globales no virtuosas, llega a ser considerada por muchos si no por la mayoría de la gente una razón legítima para alterar ciertos acuerdos de la sociedad. Propongo, aunque sólo sea a efectos de la argumentación, que se admita la analogía entre la envidia y el dolor, así como el cierre del horizonte al riesgo distante de daño que esas alteraciones pueden causar a la estructura de la sociedad civil y al hecho de que sea aplastada por el Estado. Si hacemos esto, nos encontraremos en su propio fundamento con la visión liberal de la envidia como una razón posiblemente menor pero muy honesta y vigorosa —la última si fallan la utilidad, la justicia y el amor a la simetría— para mantener que la igualdad es valiosa. El problema que abordaremos entonces es en términos generales éste: si eliminar la envidia es un objetivo valioso, ¿nos comprometemos a reducir la desigualdad (a no ser que un objetivo más fuerte anule éste)?

Como siempre, la respuesta está determinada por la manera de construir la pregunta. En un importante artículo que se refiere a la simetría del tratamiento, el trabajo desigual y el conflicto entre la ine-

---

[62] La justicia conmutativa tiene un procedimiento convenido, los tribunales, para decidir qué «demandas de justicia» deben ser atendidas. Sin embargo, las demandas de justicia social no se adjudican de esta forma. No hay nadie cuyo juicio en materia de justicia social entrañe una obligación moral para que algún otro lo ejecute.

xistencia de envidia y la eficiencia, Hal R. Varian define la envidia como la preferencia de alguien por los recursos de algún otro (bienes —en una versión incluye asimismo el esfuerzo y la habilidad para ganar el dinero que cuesta comprarlos), y la equidad como una situación en la que nadie siente una preferencia semejante[63]. Un sacrificio de la eficiencia permite que se equiparen los recursos, es decir puede abolir la envidia. (Innecesario es decir que ésta es una implicación lógica, no una recomendación política.) Si el esfuerzo es un bien negativo, cabe que sea posible compatibilizar la eficiencia con la equidad, pues la gente puede no envidiar unos mayores recursos si para ganarlos se exige un mayor esfuerzo. El punto significativo para nuestro propósito es que *todas* las desigualdades se reducen *sólo* a la desigualdad de recursos. Mediante la equiparación de recursos podemos eliminar la desigualdad, por lo tanto la envidia, aunque pueda haber un objetivo opuesto más o menos poderoso que anule el valor de la inexistencia de envidia.

Los enfoques menos sofisticados tienden *a fortiori* a subsumir las desigualdades bajo una única desigualdad, generalmente la del dinero. El dinero es perfectamente divisible y transferible. Pero es manifiestamente imposible hacer que los recursos asimétricos sean simétricos (es decir, proporcionados en cuanto a un atributo convenido de sus propietarios, o simplemente iguales los unos a los otros) si contienen cualidades personales indivisibles e intransferibles como la confianza en sí mismo, o la presencia, o la habilidad para aprobar los exámenes escolares, o el atractivo sexual. Aquellos cuyos recursos son escasos en cualquier aspecto particular presumiblemente se quejan de ello tan amargamente como se quejarían de dotaciones diferentes de dinero. Además, las literalmente incontables desigualdades que es sencillamente imposible que se adapten a alguna simetría o igualdad guardan una relación estrecha con las relativamente pocas desigualdades (dinero, oportunidades de empleo o servicio militar) que sí pueden.

En defensa de las desigualdades, Nozick ofrece el ingenioso argumento de que la envidia realmente es *amour propre* herido, y que si alguien se siente herido en cuanto a algo (baja puntuación en balon-

---

[63] Hal R. Varian, «Equity, Envy and Efficiency», *Journal of Economic Theory*, 9, septiembre 1974. Para un desarrollo de este enfoque mediante una ampliación del criterio de no envidia, *cf.* E. A. Pazner y D. Schmeidler, «Egalitarian Equivalent Allocation: a New Concept of Economic Equity», *Quarterly Journal of Economics*, 92, noviembre 1978.

cesto, el dinero que gana) encontrará otras desigualdades (habilidad lingüística, elegancia) donde ostentará la mayor puntuación [64]. Si el Estado, para reducir la envidia, elimina una dimensión de la desigualdad (por ejemplo, se equiparan todas las rentas), la autoestima buscará comparaciones a lo largo de las restantes dimensiones: «A medida que disminuyen las dimensiones, menores serán las oportunidades de que un individuo pueda utilizar válidamente como base para la autoestima una estrategia de atribución no uniforme de importancia que conceda un mayor peso a la dimensión en la que su puntuación es superior.» [65]

Este sería un excelente argumento en contra de una verdaderamente utópica extensión de medidas igualitarias que eliminara o limitara en gran medida las desigualdades posibles. Pero tal contingencia es realmente muy artificial y no es necesario que preocupe al no igualitarista convencido. Ni siquiera los jóvenes protagonistas de la revolución cultural maoísta con su reputación de partidarios de los métodos terminantes, pudieron hacer mucha mella en la extensión de las desigualdades «disponibles» en la sociedad china, por triste que pudiera haber sido cuando se propusieron hacerla aún más triste. La más triunfante campaña igualitarista de tierra quemada no podría reducir más que nominalmente el ámbito de posibilidades de herir la propia autoestima ante dimensiones poco gratas de la desigualdad, ni el de su curación mediante otras más halagüeñas.

Tampoco el rechazo del enfoque de la envidia como «autoestima herida» lo haría válido como argumento para la erradicación de las desigualdades. Pues la envidia puede ser sufrimiento, incomodidad, resentimiento ante una «inmerecida» asimetría, un sentido de pérdida relativa en comparación con las dotes superiores de un «grupo de referencia», una deseconomía externa de la riqueza de los ricos, o lo que sea, sin que nada de esto nos diga mucho acerca de su dependencia causal de la desigualdad. No hay en absoluto razón alguna para suponer que se trata de la cartesiana de gran causa-gran efecto, pequeña causa-pequeño efecto (de modo que mediante la *reducción* de la extensión de una determinada desigualdad o de la cantidad de desigualdades o de ambas pudiera reducirse la envidia, aun si el caso fuera que por la reducción de *toda* desigualdad a *cero*, pudiera eliminarse).

---

[64] Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, págs. 239-246.
[65] *Ibid.*, págs. 245.

No menos plausible es suponer otros tipos de causación. Una desigualdad puede causar envidia tanto como un gatillo causa un disparo. Un gatillo más grande no produce un disparo mayor. Si la desigualdad es a la envidia lo que el tamaño del gatillo al ruido del disparo, menos desigualdad no producirá menos envidia —aunque la igualdad absoluta, si fuera concebible, produciría presumiblemente ausencia de envidia (lo que nunca puede decirse, porque no puede darse el caso). Esta visión agnóstica, de adoptarse, hace que la lucha contra las desigualdades con la finalidad de eliminar la envidia parezca tan extravagante como la lucha contra los molinos de viento con objeto de afirmar la caballerosidad de don Quijote.

La suposición de que a menor causa menor efecto, que constituye la base racional para esperar que la envidia se atenúe mediante la nivelación, gana credibilidad desde el visible placer que siempre se tuvo tendencia a asociar a los actos de *rebajamiento*, a los ataques victoriosos contra los privilegios a lo largo de toda la historia. Sin embargo, podría ser un espejismo ver «la implicación de una diferencia» en lo que realmente es «la consecuencia de un cambio» [66]. Si el paciente *A* está acostado en una atestada sala de un hospital público y el paciente *B* en una lujosa *suite* del ático del mismo hospital, *A* (y la mayoría de los demás pacientes de sala pública) pueden resentirse por el privilegio de *B*; cuando *B* es privado de su *suite* e instalado en una habitación privada, *A* puede sentir placer como *consecuencia del cambio.* Por otra parte, si *B* estuviera desde el principio en la habitación privada, el resentimiento de *A* en contra del privilegio de *B*, cualquiera que fuera su intensidad, bien pudiera no ser diferente del experimentado si *B* hubiera estado en una *suite;* la *implicación de la diferencia* entre la *suite* y la habitación bien podría ser cero.

El punto esencial a entender es que cuando se quemen los castillos y rueden las cabezas, cuando los ricos sean expropiados y los privilegiados tengan su merecido, los envidiosos pueden alegrarse de que se esté haciendo justicia, de que su «relativa privación» esté siendo reparada. Pueden obtener satisfacción de un único *acto*, o posiblemente de prolongado *proceso*, aunque la manifestación de cambio sea menos dramática que en el acto (considérese la erosión de las grandes fortunas históricas por medio de los impuestos). Al revés debiera asimismo ser cierto. Si a *B* le toca la lotería, o casa a su hija con

[66] Estos fueron los altamente sugerentes términos de Alfred Marshall para distinguir entre lo que nuestra jerga actual demonina «estática comparativa» y «dinámica».

un buen partido, los sentimientos de *A* (si los hubiera) de envidia estarían provocados por el acontecimiento, el golpe de suerte, la inmerecida ganancia inesperada que corresponde a *B*, aun en el caso de que tras el golpe de suerte *B* fuera todavía el más pobre de los dos. Por otra parte, un *estado de cosas* (una determinada desigualdad) puede (o no) engendrar envidia independientemente de la sensación engendrada por el acontecimiento, acto o proceso que lo produjo.

El incendio del castillo, el desmoronamiento de grandes fortunas, o la apropiación del dinero del rico y su transferencia al pobre provocarán bastante probablemente satisfacción en el envidioso, pero sólo mientras dure el drama del *movimiento* de un estado de cosas al otro. Una vez que todos los castillos hayan sido quemados no pueden ser quemados de nuevo. Mientras el habitante de la chabola puede haber sentido envidia del propietario del castillo, ahora tiene un buen motivo para sentir envidia del abogado jacobino, de su distinción y de la antigua propiedad eclesiástica que se las arregló para comprar por poquísimo dinero («asignados»), y nada nos permite suponer que su envidia haya llegado a ser menos intensa cuando ha cambiado su gatillo. Pero si la desigualdad es un mero gatillo y el origen de la envidia estriba en la condición de ser envidioso, ¿qué sentido tiene combatir las desigualdades susceptibles de igualación cuando siempre hay muchas más que no lo son?

A pesar de la amplitud de las medidas igualadoras, toda situación concebible de la vida real debe contener una cantidad de desigualdades que sean impenetrables a la igualación y la compensación y resistan a cualquier remedio práctico. La envidia es provocada por una persona que compara su situación con la situación de otras y percibe las desigualdades. Si se elimina una desigualdad percibida, y la persona es de natural comparativo, sus antenas se aprestan inmediatamente a moverse en derredor y a percibir otra desigualdad (en función de la cual él esté «relativamente privado») entre las incontables que podrían captar su atención, porque *tal exploración es inherente a su necesidad de ver su situación en relación con la de otros* —en caso contrario es inmune a la envidia.

Las demandas de reducción y, en el límite, eliminación de ciertas desigualdades, apoyadas por la promesa de que la envidia disminuirá por consiguiente, no parecen constituir una exigencia más convincente para su otorgamiento de lo que lo son las demandas que se apoyan en el recurso a la utilidad, la justicia, la libertad, o las demandas que indirectamente se basan en cualquier soporte de argumentación

moral. La promesa de alivio de la envidia constituye una apelación redundante a la credulidad liberal. El liberal no necesita la promesa. Está predispuesto a aprobar tales demandas en todo caso. Tiene una necesidad «existencial» de cumplir con su propia ideología y de reconocer en las políticas redistributivas del Estado la producción de un valor social incontrovertible.

Capítulo 4
REDISTRIBUCION

Constituciones «fijas»

Los límites autoimpuestos por el poder soberano pueden desactivar el recelo, pero no proporcionan garantía de libertad y propiedad más allá de la que se logre por el equilibrio entre la fuerza estatal y la privada.

Con la llave siempre al alcance de la mano, lo más que puede hacer un cinturón de castidad es ocasionar un retraso antes de que la naturaleza siga su curso.

En el estado de naturaleza, la gente utiliza su vida, su libertad y su propiedad para objetivos adoptados por ellos mismos. Una larga tradición del pensamiento político mantiene que esto les somete a enfrentamientos que conducen a la pérdida de la vida, a la inseguridad de la propiedad y a la incapacidad de producir la cantidad «óptima» de bienes públicos. La forma extrema de esta perspectiva, decir que en el estado de naturaleza no puede producirse *ningún* bien público, probablemente no se mantiene ya de manera general. El estado de naturaleza está llegando a ser considerado como capaz de y proclive a

producir *algunos* bienes públicos, pero no muchos y quizá no tantos como la sociedad civil dotada de un Estado coercitivo [1]. La presunción es que dotada de un Estado, la sociedad es capacitada para adoptar el tipo de decisiones que conducen a que se dediquen más recursos a los bienes públicos y menos a los privados. La idea moderna de que el Estado es un mecanismo por el cual la sociedad puede acercarse más a la asignación de recursos que *realmente* prefiere supone la creencia mucho más antigua de que la «voluntad general», o la preferencia social, o la elección colectiva (o cualquiera que fuera la especie del género que se invoque) tiene algún significado discernible.

Al obligarles a llevar a cabo la voluntad general o dar efecto a la elección colectiva, el Estado está compitiendo con sus ciudadanos por la utilización del recurso escaso que es la propiedad y libertad de cada uno. Les reprime en cuanto a lo que pueden o no hacer y les obliga a dedicar parte de sus esfuerzos y bienes a los objetivos del Estado más que a los suyos propios. La misma larga tradición de pensamiento político sugiere que al hacer esto el Estado está de hecho forzándoles a ser más felices (o mejores) de lo que serían en otro caso, pues sin al menos la coerción latente no podrían resolver los notorios dilemas del estado de naturaleza de no cooperación y *free-riding.* Al mismo tiempo, la competición entre el Estado (que mantiene con éxito el monopolio de la violencia) y sus ciudadanos (cuyo único recurso fuerte es la rebelión —normalmente arriesgada, costosa y difícil de organizar) es *prima facie* tan desproporcionada, tan grotescamente desigual, que si el Estado no llega a esclavizar a sus ciudadanos se necesitan razones convincentes para explicar por qué.

Es difícil formular alguna pregunta más crucial que ésta a la teoría política, que ha sido implícitamente contestada cada vez que los historiadores han realizado un informe satisfactorio sobre el declive del despotismo, sobre la llegada a un punto muerto y el convenio entre un rey y sus barones, o sobre cómo ha gobernado un determinado Estado mediante la costumbre y la ley que limitaban sus elecciones más que por su propia razón discrecional que no lo hacía.

Este capítulo está en su mayor parte dedicado a las en gran medida involuntarias consecuencias de asegurar el consentimiento político mediante la redistribución. La pauta de redistribución se desarrolla como resultado de que tanto el Estado como sus ciudadanos

---

[1] *Cf.* la visión rawlsiana del estado de naturaleza como una sociedad que no puede producir el bien público «justicia distributiva».

persiguen, «maximizan» sus objetivos, interactuando mutuamente para producir resultados redistributivos. Estos deben ser tales que ninguna parte pueda aprovecharse en mayor medida de su posición dentro de ellos. Hablando en términos generales, tiene que reflejar el equilibrio de fuerzas e intereses implicados. Los acuerdos formales entre el Estado y sus ciudadanos, tales como leyes y constituciones bajo los cuales se supone que al Estado se le refrèna de maximizar sus fines, o bien reflejan este equilibrio o bien no lo reflejan. Si lo hacen, los límites de la invasión estatal en los derechos privados de libertad y capital son naturalmente fijados mediante el poder de los propietarios de estos derechos y una constitución u otro acuerdo formal meramente proclama los hechos consumados. Si no lo hacen, cualquier acuerdo semejante es precario. Al obrar de acuerdo con él, el Estado no se encuentra en equilibrio. Sus necesidades y ambiciones le llevarán eventualmente a burlar, enmendar o simplemente desobedecer leyes y constituciones. Para clarificar mejor su papel, o más bien las razones para su notoria ausencia del argumento posterior, comienzo este capítulo con lo que puede parecer una digresión acerca del imperio de la ley y la discrecionalidad del Estado para disponer de la libertad y la propiedad de sus ciudadanos como y cuando le dicte su mejor interés.

Montesquieu pensó, extrañamente, que la libertad podría definirse como un estado de cosas donde las acciones del hombre sólo estuvieran constreñidas por la ley. Tal definición, junto a otras debilidades, parece apoyarse en alguna creencia implícita en la calidad, el contenido específico de la ley. A diferencia de las normas en general, caracterizadas por su origen y su coercibilidad (¿por parte de quién?, ¿bajo qué sanciones?), para que la ley sea coherente con la libertad debe tener asimismo cierto contenido especial —por ejemplo, pudiera pensarse en lo bueno, lo benigno o quizá lo justo. La ley mala o bien no debe llamarse ley, o bien debe conformarse con tener el aspecto positivo de que al menos sustituye la arbitrariedad y el desorden por una norma. En el ámbito político, la ley —incluso la mala— ha sido apreciada como limitación de la soberanía, como escudo protector del ciudadano frente al capricho del déspota. Imparcial aún cuando fuera injusta, general y predecible, proporciona cierto sentido de seguridad contra la eventual utilización del poder del Estado. Significativamente, la distinción realizada por los republicanos desde Tito Livio entre tiranía y libertad, no afecta a la diferencia entre leyes buenas y malas, sino entre el gobierno por medio de

los hombres y el gobierno por medio de la ley. De ahí la excesivamente confiada definición de libertad en *El espíritu de las leyes.* La sujeción del Estado a la ley, *aún a la ley de su propia invención,* ha sido considerada de manera bastante extraña como suficiente para desactivar su potencial tiránico. No fue sino hasta con posterioridad a la experiencia jacobina cuando teóricos políticos del calibre de Humboldt, Guizot[2], y J. S. Mill pensaron en la posibilidad de un Estado inteligente que creara leyes en su propio servicio, que pudiera obedecer mientras que al mismo tiempo conserva su capacidad para anular los objetivos de los individuos en favor de los suyos propios.

Si la regla de *la mera ley* no es condición suficiente para una aceptable reconciliación de las pretensiones opuestas sobre la libertad y las posesiones del ciudadano y para protegerle del poderoso apetito inherente a la naturaleza adversaria del Estado, no se puede aspirar a menos que a la regla de *la buena ley.* Históricamente se han intentado dos soluciones al problema de cómo conseguir la buena ley. La una no estaba sólo a favor de obligar al soberano a obedecer sus propias leyes, sino a limitar sus poderes de promulgación de leyes sometiéndole al acatamiento de lo que la Roma republicana llamaba *legum leges* —una superley o constitución que pueda efectivamente «ilegalizar» las malas leyes. La otra, una solución más directa, consiste en asegurar la adecuada participación de todos los interesados en el diseño de las leyes. Cualquiera de las dos soluciones, la «monarquía constitucional» con el Estado como único legislador, pero sólo dentro de los límites fijados por la constitución[3], y la democracia con el

---

[2] Evocando su trayectoria como hombre de Estado, Guizot (en el prefacio a la reedición de 1855 de su *Histoire de la Civilisation en Europe*) considera su papel en el gobierno como un intento de hacer que la lucha entre autoridad y libertad fuera *«declarada», «abierta», «pública», «contenida»* y *«regulada en un ámbito de legalidad».* Retrospectivamente, considera que esto pudiera haber sido un espejismo.

[3] Un escandaloso pero con todo genial historiador de la monarquía absoluta francesa del siglo XVIII describe el poder real como «todopoderoso en los espacios dejados por las libertades» de los estamentos y corporaciones (Pierre Gaxotte, *Apogée et chute de la royautée,* 1973, vol. IV, pág. 78). Estos espacios —a menudo meros *intersticios*— parecen análogos al espacio concedido al Estado por los límites constitucionales. Los privilegios e inmunidades prerrevolucionarios en la mayoría de la Europa situada al Oeste de Rusia, y las garantías constitucionales postrevolucionarias, contribuyeron ambos a limitar las prerrogativas del Estado. Sin embargo, los primeros se apoyaban en, y avanzaron o retrocedieron con, el equilibrio de fuerzas dentro de la sociedad entre el Estado, la nobleza, el clero, los intereses comerciales, etc. Las segundas fueron «fijadas», y no está nada claro en qué fuerzas se apoyaban en cada momento determinado.

Estado realizando pactos *ad hoc* con sus ciudadanos sobre la legislación, tiene la intención de asegurar una competencia «justa e igual» entre las finalidades opuestas públicas y privadas. La última solución *ad hoc* es aproximadamente la que Inglaterra encontró por casualidad en 1688, aficionándose a ella y llevándola a su lógico cumplimiento en 1767; desde entonces, una mayoría en el Parlamento ha sido soberana —puede hacer cualquier ley y gobernar de cualquier forma que le parezca conveniente. Su única limitación en la elaboración de leyes es cultural. Esta confluencia de la solución constitucional y la democrática se corresponde en términos generales con la americana, proyectada por los padres fundadores con una rara combinación de erudición y sabiduría verbal, coronada por una asombrosamente prolongada carrera de éxito al que el diseño debe haber contribuido en alguna medida junto con la suerte, y desde entonces copiada en algunas de sus características por muchos otros Estados.

La finalidad de ponerse cinturón y tirantes a la vez, es decir, una constitución «fija» en un Estado democrático, donde las leyes son en cualquier caso el resultado de la negociación entre él y la sociedad civil, es la relativamente sutil de que la amenaza a la libertad y la propiedad pueden tanto provenir del pueblo soberano como del monarca soberano. El peligro, pues, estriba en el poder soberano y no en el carácter del ocupante que lo ostente.

Por obvias razones, una asamblea soberana, un *demos* o sus representantes, y un monarca soberano o dictador tienden a representar tipos de peligros más bien diferentes. Cuál sea peor es esencialmente cuestión de gusto personal. La opinión de que la asamblea tiende a ser más injusta que el rey fue bastante frecuente en la Convención de Filadelfia enfurecida por Westminster, y en la rebelión secesionista del Sur contra la mayoría del Norte. Generalmente, sin embargo, es más fácil evocar la imagen de un tirano personal que la de «la tiranía de la mayoría» de Pitt. El pensamiento liberal no puede reconciliar fácilmente su fe en la benignidad de la soberanía popular con la aprobación de dispositivos constitucionales que le pongan trabas, que lo estorbaran al hacer el bien y en algunos casos al hacer prácticamente cualquier cosa. No es sorprendente que en los EE.UU., ya durante varias décadas, haya habido una tendencia en favor de superar la separación de poderes mediante intercambios de funciones y atribuciones, si no mediante su usurpación unilateral. Así el ejecutivo está haciendo una gran cantidad de leyes administrativas, el legislativo está haciendo política exterior además de controlar la

economía, mientras el judicial determina la política social y dirige la lucha de clases y razas. Si las tres ramas separadas del gobierno federal norteamericano fueran finalmente reconvertidas en la Harvard Law School, gran parte de esto se llevaría a cabo de manera menos indirecta. (Paradójicamente, ese día supondría posiblemente el principio del fin de la ascendencia de los abogados sobre la sociedad norteamericana.)

Hay algo amenazador y básicamente «injusto» en la noción misma del Estado soberano que compite con sus ciudadanos por el uso de sus recursos —«injusto» en el simple sentido cotidiano de una casi obscena desproporción de tamaño y fuerza. Ningún individuo tiene el respaldo suficiente, mientras que la idea de asociarse para protegerse del Estado plantea inmediatamente una de las primeras cuestiones del arte de gobernar, ¿por qué debe el Estado permitir que se asocien? Con las probabilidades tan descaradamente desfavorables para cualquier persona siquiera un poco desconfiada, es tan plausible pronosticar desesperación y rebelión preventiva por parte de la gente situada en la minoría, como esperar que se sometan pacíficamente, conforme a las normas democráticas, al deseo de la probable mayoría.

Aprobar garantías constitucionales, por lo tanto, es una jugada inteligente, un gesto para demostrar a la minoría que no les va a ocurrir nada realmente cruel. Comoquiera que anular la desconfianza de la presunta minoría es, por así decirlo, una condición para conseguir que todos firmen el contrato social, muy bien pueden darse coyunturas históricas en las que sea *razonable para el Estado incluso sugerir* límites a su propio poder si su propósito es maximizarlo. Bien es sabido que puede ser razonable que el lobo se revista con piel de cordero y se abstenga de comer cordero durante un tiempo. Es una vieja sabiduría que puede ser lógico dar un paso atrás antes de dar dos pasos hacia adelante; también puede ser lógico anticiparse a una protesta siendo el primero en manifestarla, vacunarse contra una enfermedad infectándose a uno mismo con ella, aceptar las cosas como vienen, gastar para ahorrar, doblarse antes que romperse, y coger el camino largo porque resulta más rápido.

Una cosa es decir que es bueno para el Estado, o para la mayoría con cuyo consentimiento éste gobierna, adormecer a la minoría en un falso sentido de seguridad mediante el ofrecimiento de salvaguardas constitucionales. Otra cosa distinta es insinuar que los Estados que aprueban una constitución típicamente tienen tal astuta intención en sus mentes conscientes y calculadoras. Este último tipo de acusación

sólo tiene lugar en las teorías conspirativas de la historia, y es improbable que acierten alguna vez. El reconocimiento de que las constituciones que limitan el poder pueden ser positivamente útiles para los Estados que desean (para decirlo brevemente) maximizar el poder puede, no obstante, contribuir a pesar de todo a la adecuada apreciación histórica de estos temas. A aquellos cuya iniciativa intelectual particular requiere de una visión del Estado no como el *locus* de una voluntad única sino como la movediza e incierta jerarquía de voluntades difusas y a veces parcialmente conflictivas, de ninguna de las cuales puede decirse a sabiendas que adopten las decisiones del Estado, puede que les gustara sugerir que la jerarquía tenderá, aunque quizá torpemente, a avanzar a tientas hacia las alternativas que más probablemente fomenten su bien compuesto integrado por elementos de supervivencia, estabilidad, seguridad, crecimiento, etc. El hecho de que, andando a tientas y dando tumbos, los Estados no siempre logren cosas dignas de consideración sino que ocasionalmente caigan de bruces no tiene por qué invalidar tal opinión. Puede indicar simplemente que si hay un instinto institucional que condiciona la conducta del Estado, no es un instinto infalible, pero tampoco esperaríamos que lo fuera.

En su brillante exploración de algunas paradojas de la racionalidad, Jon Elster sugiere que una sociedad que se ata a sí misma mediante una constitución (de hecho, es el Estado el que está atado, pero la distinción entre Estado y sociedad no es pertinente para su propósito) sigue la misma lógica que Ulises amarrándose a sí mismo al mástil para poder resistir el canto de las sirenas[4]. Si Ulises no fuera siquiera tentado por las sirenas, si estuviera seguro de su fuerza para resistir a la tentación, o si tuviera en cambio plena intención de sucumbir a ella, no querría ser amarrado. Dotarse a sí mismo de una «constitución» que le prohíbe lo que no quiere hacer es racional en función de su deseo de una garantía contra sus propios estados de ánimo cambiantes, contra su propia debilidad de voluntad. Sea que Ulises represente a la sociedad, o al Estado, o a una generación que mira hacia el futuro e intenta comprometer a generaciones venideras, lo que le impulsa es *su propio* interés. Verdaderamente tiene miedo de las sirenas. Es verdad que tiene una tripulación, pero no es para satisfacer *sus* intereses por lo que él se amarra.

Mi opinión es diferente. Es que cualquier cosa que Ulises el Es-

---

[4] Jon Elster, *Ulysses and the Sirens*, 1979.

tado haga voluntariamente para restringir su propia capacidad de libre elección es el resultado de su interpretación del estado de ánimo de su tripulación, del miedo *de ésta* a las sirenas y de la desconfianza *de ésta* respecto a la firmeza de carácter *de él.* No es el cálculo de un solo interés frente a una determinada contingencia sino el resultado de por lo menos dos, el de los gobernados y el del gobernante. Ulises pide que lo amarren por miedo a que la tripulación quisiera librarse de un capitán tan arriesgado.

La analogía con los Estados y sus constituciones se ve distorsionada por las ataduras. Una vez atado, Ulises no puede librarse de sus ataduras. Sólo sus tripulantes le pueden desatar. Un Estado atado por una «ley de leyes» que al mismo tiempo es el monopolizador de toda puesta en vigor de la ley siempre puede *desatarse a sí mismo.* No sería soberano si no pudiera. La analogía adecuada no es con Ulises y sus tripulantes que se acercan a Escila y Caribdis, sino con la dama cuyo señor, tranquilizado por su cinturón de castidad, se marcha confiadamente a la guerra mientras ella, ya dueña de sí misma, cuelga la llave del candado en la cabecera de su propia cama.

La definitiva autoridad del Estado sobre la constitución está enmascarada, en países con una verdadera constitución «fija» de tipo francoamericano, mediante la estipulación de un guardián especial —el Tribunal Supremo en los EE.UU., el Consejo Constitucional en Francia— que vela por su observancia. Este guardián puede ser o bien parte del Estado o bien parte de la sociedad civil. No puede estar fuera en un tercer lugar, «por encima» de ambos. Si es parte de la sociedad civil, está sometido al Estado y en último análisis siempre puede ser obligado a no denunciar una violación de la constitución. Si eso no es posible, su denuncia puede ser a su vez denunciada por otro guardián nombrado para destituirlo. La cuestión evidentemente no es si esto es factible ni si pueden encontrarse las palabras para explicar que de ese modo la constitución está siendo *realmente* respetada y en un «plano más elevado» que hasta ahora, sino más bien si lo que está en juego vale la pena. La naturaleza seguirá su curso y se abrirá el candado del cinturón de castidad, sin duda en nombre de la *verdadera* castidad (como opuesta a la *artificial*), dependiendo esencialmente del saldo de apoyo político a ganar o a perder mediante el movimiento (esto es, ¿puede el Estado permitírselo políticamente? y ¿puede permitirse *no* hacerlo?) *así como* de la contribución, si la hubiere, que la actuación fuera de la constitución pueda suponer para sus fines más allá de los de la cruda supervivencia política.

De otra parte, si el guardián de la constitución es parte del Estado, hay una presunción de que no tendrá una concepción distinta y claramente divergente del bien público o, lo que en la práctica es indistinguible de ello, un cálculo distinto y ampliamente divergente del saldo de ventajas que pueden obtenerse interpretando la constitución de un modo o de otro. La «separación de poderes» y la independencia de la judicatura, sin embargo, están pensadas precisamente para socavar esta presunción. La función a la que están destinadas es a hacer que sea enteramente posible que surja tal divergencia. Antes de la guerra de Crimea, el recurso de hacer independientes a los oficiales del ejército británico remitiéndolos (y, claro está, obligándolos) a sus propias comisiones, se suponía que garantizaba que el interés del ejército no estuviera en desacuerdo con el de la propiedad y no se convirtiera por lo tanto en instrumento del absolutismo real. El recurso a vender a los magistrados franceses los títulos a sus cargos que eran hereditarios y transmisibles tuvo el efecto (aunque totalmente involuntario) de permitir que al final se desarrollara una divergencia entre la monarquía y los *parlements* hasta tal punto que en 1771, encontrándose frente a un adversario obstinado en Maupeau, fueron expropiados y los que eran fieles y serviciales se convirtieron en funcionarios asalariados del Estado.

Evidentemente, cuando el guardián de la constitución es una criatura de un anterior ocupante del poder estatal, la emanación de una mayoría del pasado ya desaparecida, es bastante probable que se plantee tal divergencia. El Tribunal Supremo norteamericano frente al New Deal, el Consejo Constitucional frente al gobierno socialista posterior a 1981 de la Quinta República son ejemplos que vienen al caso. El Tribunal Supremo obstruyó o demoró parte de la legislación de Roosevelt que afectaba a los derechos de propiedad hasta 1937, cuando dio marcha atrás, percatándose de que aunque el proyecto de ley de «reforma» de la Administración estuviera tropezando con los saludables parachoques del bicameralismo, era poco aconsejable a pesar de todo que se viera al Tribunal Supremo oponiéndose constantemente a la mayoría democrática. (La legitimidad es obedecida si no manda mucho ni muy a menudo.) Con el tiempo y teniendo en cuenta el promedio de mortalidad de los cargos vitalicios, el Tribunal llegará a pensar del mismo modo que la Administración, aunque un cambio brusco de régimen pueda crear problemas a corto plazo. Incluso estos problemas, no obstante, sólo refrenarán al tipo benigno de Estado al que en cualquier caso no es desesperadamente impor-

tante refrenar, puesto que no es probable que tenga designios inconstitucionales de gran impacto inmediato sobre los derechos de sus ciudadanos. Evidentemente, ningún conflicto posible con la Constitución de 1958 hubiera impedido a la abrumadora mayoría socialista en la Asamblea francesa nacionalizar la banca y la mayoría de las grandes empresas industriales en 1981 [5]. Fue perfectamente comprendido por parte de todos que el Consejo Constitucional bien podría no sobrevivir si rechazaba el proyecto.

Un conflicto verdaderamente radical entre la concepción de lo justo expresada en la constitución y la del bien público propuesto por el Estado, sobre todo en el «nacimiento de una nueva era» cuando hay una seria ruptura de la continuidad, refleja una situación revolucionaria o un *coup d'état* (o, como en Rusia en octubre de 1917, la una encima del otro). Eliminar una vieja constitución en tales momentos no es si no un empeño menor en el torrente de otros más portentosos. Ante divergencias menos radicales, una constitución fija puede mantenerse fija hasta que sea enmendada.

La enmienda de la ley de leyes es una tarea posiblemente bastante diferente en cuanto a su magnitud, pero no en su sustancia, de la enmienda de una ley o cualquier otro acuerdo menos formalizado de la sociedad (y si hay una ley que dispone cómo puede enmendarse la ley de leyes, se puede enmendar *esa* ley, porque al fin y al cabo siempre es posible, proponiendo una cierta distribución de los beneficios y cargas resultantes, reunir un apoyo suficiente para la enmienda). En el peor de los casos puede suponer más trámites y tiempo legislativo y puede exigir un margen más amplio de consentimiento sobre el disentimiento. Si es así, una constitución pensada para proteger la libertad y propiedad del ciudadano contra cierto tipo de usurpaciones por parte del Estado sí proporciona seguridad contra los *tibios* intentos por parte de un Estado que está sólo débilmente motivado. Esto, no obstante, es también cierto respecto a *cualquier statu quo,* sea constitucional o simplemente un hecho de la vida cotidiana, pues todo *statu quo* representa algún obstáculo friccional.

La tarea de cualquier Estado, desde la más represiva dictadura

[5] En respuesta a las alegaciones de la oposición de que el proyecto de ley era inconstitucional, André Laignel, diputado socialista de Indre, dio la réplica que desde entonces se ha hecho célebre, y podría conservarse para los manuales de ciencia política del futuro: «Usted está en un error en cuanto a la legalidad [constitucional] porque políticamente está en minoría.» Los acontecimientos posteriores demostraron que tenía razón.

discrecional hasta la comunidad más legítima, es el ajuste recíproco, de la manera que le resulte más ventajosa, de sus políticas al balance de apoyo y oposición que engendran. Aunque a este nivel de generalidad la afirmación resulte casi trivial, por lo menos ayuda a disolver la noción de la «ley de leyes» como una especie de último bastión o «lugar seguro» donde el Estado se detiene en seco, y tras el cual el ciudadano puede descansar tranquilamente.

La compra del consentimiento

Las mayorías deben ser pagadas con el dinero de las minorías; estas condiciones dejan pocas opciones al Estado en cuanto a la pauta redistributiva a imponer.

En la política competitiva electoral la recompensa del ganador es el poder sin beneficio.

Una determinada sociedad en estado de naturaleza sin marca de Estado alguno se puede distinguir de otras por su conjunto de distribuciones iniciales de todos los atributos desiguales que caracterizan a sus miembros. Estos son, como hemos visto en otro contexto, prácticamente incontables. Las diversas distribuciones, cambiando incesantemente a través de la historia, son «iniciales» sólo en el sentido de que lógicamente preceden a las actividades del Estado. Una fracción relativamente pequeña de ellas puede ceder a los intentos de nivelación. Si a esta sociedad se superpone un Estado, y si éste depende del consentimiento de sus ciudadanos para mantenerse en el poder, puede, y en situaciones competitivas sin duda lo hará, considerar ventajoso ofrecerse a cambiar un tanto la distribución inicial de tal forma que la redistribución le proporcione más apoyo (en términos de influencia, o de votos, o de cualquier «mezcla» de ambos que considere relevante a efectos del poder).

Tal oferta de redistribución está evidentemente en función de la distribución inicial. Por ejemplo, en una sociedad en la que algunas personas saben mucho y otras sólo un poco, donde el conocimiento es apreciado por todos y donde (¡y ya es mucho pedir!) la dedicación al conocimiento no resulta dolorosa, el Estado puede ganar apoyos obligando a los eruditos a dedicar su tiempo no a cultivar y disfrutar sus conocimientos sino a enseñar al ignorante. De la misma forma, si

algunas personas poseen mucha tierra y otras sólo poca, podría ser ventajoso obligar a aquéllas a darles tierras a éstas. Una oferta redistributiva en la dirección opuesta, que suponga transferencias de un bien de los que no tienen a los que tienen probablemente resultaría inferior en la medida en que habría mucho menos que transferir. Las redistribuciones de pobres a ricos, en circunstancias democráticas típicas, producen un saldo menos favorable, incluso francamente negativo, entre el apoyo ganado y el perdido.

Si hay una cantidad *cualquiera* de desigualdades (aunque sólo unas pocas cederán realmente al proceso de nivelación), el Estado puede al menos proponer o pretender nivelar unas cuantas de ellas. Si es así, es imposible predecir la oferta redistributiva más eficiente partiendo sólo de las distribuciones iniciales. Incluso la presunción de que las transferencias de los que tienen a los que no tienen (más bien que al contrario) son políticamente superiores puede que no resista si la influencia importa mucho más que los votos y son los ricos los que tienen influencia[6].

Con objeto de hacer posible una solución determinada, sería útil disponer de una cultura política donde se aceptaran como intocables a la mayoría de las desigualdades, de modo que ni el Estado ni sus competidores las incluyeran en su oferta redistributiva. En tal cultura, por ejemplo, se permitiría que los niños fueran criados por su propios (desiguales) padres; no habría que compartir la propiedad personal que no proporcionara ingresos; la gente podría usar una indumentaria distintiva; el trabajo desagradable sería hecho por los que no pudieran conseguir ningún otro, etc. Evidentemente, no todas las sociedades tienen este tipo de cultura, aunque las basadas en el consentimiento por lo general la tienen. La cultura, entonces, estrecha de forma acusada la variedad posible de ofertas políticas. Sin embargo, para poder descartar cualquier programa descabellado y la revolución cultural será mejor considerar primero una sociedad donde sólo se percibe «políticamente» una desigualdad: la cantidad de dinero que tiene la gente.

El dinero parece ser el objeto natural de la redistribución porque, a diferencia de la mayoría de las demás diferencias, es *par excellence* me-

[6] Esto último no ha de ser necesariamente así. En el invierno de 1973-74, los mineros británicos del carbón demostraron tener la suficiente influencia como para romper el gobierno de Edward Heath; y sin embargo, respecto a las desigualdades que probablemente figurarían en una oferta redistributiva, se contarían claramente como pobres.

dible, divisible y transferible[7]. Pero tiene además una ventaja más sutil. Al menos conceptualmente, hay procesos políticos que siguen su curso, consiguen su objetivo y llegan a su fin. La lucha de clases entre el capital y el proletariado se concibe en el pensamiento marxista como un proceso semejante. Una vez que se resuelve este conflicto terminal y no queda ninguna clase explotada para que el Estado la oprima, la política llega a un punto muerto y se difumina. Igualmente, si la política tratara de latifundios y campesinos sin tierra, o de los privilegios de la nobleza y el clero, u otras desigualdades similares que una vez niveladas *permanecieran niveladas*, la compra por parte del Estado del consentimiento mediante la redistribución sería un episodio, un acontecimiento que tendría lugar de una vez para siempre. En el mejor de los casos podría ser una historia hecha de una sucesión de tales episodios. Sin embargo, con el dinero como objeto, la política democrática puede tener sentido como un equilibrio estático que se autoperpetúa.

El porqué de que esto sea así se aprecia mejor recordando la fácil distinción que tan pronto hace la gente entre la igualdad de oportunidades y la igualdad de situaciones finales. Los igualitaristas moderados a veces sugieren que son las oportunidades las que debieran ser iguales mientras que los estados finales que surgieran de oportunidades *igualadas* no debieran tocarse (lo cual sólo se podría hacer mediante magia, pero eso ahora no importa). Pedro y Pablo debieran tener las mismas oportunidades para obtener cualquier cantidad determinada de renta o de riqueza, pero si al final uno tuviera más que el otro, no se le debería robar a Pedro para pagar a Pablo. La desigualdad de renta y riqueza es a su vez, sin embargo, la resultante de un gran universo de desigualdades anteriores, algunas de las cuales se pueden igualar (pero entonces se deben modificar permanentemente por lo menos algunos estados finales; alguien tiene que poner el dinero para la educación obligatoria gratuita), mientras que otras no pueden igualarse. Si Pedro ha ganado de hecho más dinero, algunas previas desigualdades a su favor *deben haber* subsistido.

Una mínima reflexión muestra que no existe otra prueba de la igualdad de las respectivas oportunidades de la gente de ganar dinero que el dinero que efectivamente ganan. Una vez que se suprima la herencia de capital, se obligue a todo el mundo a estudiar en la misma

[7] Prefiero ingenuamente hablar de «dinero» y dejar que otros decidan si son los ingresos o la riqueza o ambas cosas las que debieran ser redistribuidas y qué diferencia puede haber.

escuela, y a cada chica se le practique la cirugía estética a los dieciocho años, todavía existen noventa y nueve bien conocidas razones por las que una persona puede tener más éxito material que otra. Si estas conocidas razones (notablemente los padres de uno) fueran todas suprimidas y si fuera imposible heredar más talento que cualquier otro, todavía nos quedarían los restos desconocidos habitualmente denominados en conjunto como «la suerte».

Esto no tiene por qué impedir que nadie elija cualquier definición condicionada de la igualdad de oportunidades, convirtiéndola en un subconjunto arbitrario (que incluyera, por ejemplo, igual asistencia a la escuela, «carreras abiertas según el talento» y la provisión de préstamos de cantidades fijas sin aval para montar un negocio, y que excluyera todo lo demás como encontrarse en el lugar adecuado cuando se presenta una oportunidad) dentro del gran grupo de causas por las cuales los estados finales resultan desiguales. Se podría estipular que todos los que hayan bailado con la chica más deseada del baile han tenido la misma oportunidad de enamorarla. Si ella le brindó su amor a uno, antes que a todos por igual, eso fue suerte.

El tema en cuestión no es sólo que la igualdad de *oportunidades* resulte conceptualmente dudosa, ni tampoco que en la práctica los igualitaristas serios deban ocuparse de los *estados finales* —porque ésa sea la única manera de igualar las oportunidades—, aunque los dos puntos sean bastante válidos. Se trata más bien de que cada vez que se igualen ciertos estados finales, subsistirán las suficientes desigualdades subyacentes de oportunidades como *para que se reproduzcan rápidamente estados finales desiguales.* No serán los mismos de manera idéntica. La redistribución, sea de manera intencionada o no, debe tener alguna influencia sobre las *causas* de una distribución, aunque sólo sea por sus frecuentemente invocados efectos sobre los incentivos —la idea de que si sigues llevándote los huevos de oro, la gallina dejará de ponerlos—. Aun así, alguna nueva distribución desigual se producirá casi instantáneamente. Hará falta que se repita la redistribución (¿una valoración anual?) o que sea continua (pagas a medida que ganas). En todo caso no hay peligro de que el Estado, por vencer la desigualdad de dinero, desestimara sin darse cuenta su propio papel y «eliminara la necesidad de su existencia».

En nuestro tratamiento del comportamiento del Estado en la política competitiva, partiremos por algunas de las razones anteriores de la base enormemente simplificada de que gobierna una sociedad integrada por un grupo amorfo sin patrón alguno. No se forman grupos,

profesiones, estratos o clases basados en desigualdades materiales o morales. Es la sociedad democrática ideal en el sentido de Rousseau, en cuanto que no se fragmenta en subsociedades, cada una con una voluntad general propia que está en conflicto con la voluntad general propiamente dicha. No existen intermediarios históricos ni funcionales, personales ni institucionales, entre el individuo y el Estado. Aunque la población sea así de homogénea, daré por sentado no obstante que existe una significativa desigualdad respecto a la cantidad de dinero que la gente posee, debido a las «oportunidades desiguales» o, menos polémicamente, a la suerte.

También partiré de la base poco realista pero conveniente de que las preferencias políticas de la gente se determinan enteramente por su interés material, y en un sentido reducido además: no existe el altruismo, ni la falsa conciencia, ni la envidia ni la idiosincrasia. Cuando se les da la oportunidad, la gente elegirá la política que les proporcione más dinero o que les quite menos, y eso es todo.

Los otros supuestos simplificadores que necesitamos resultan menos rigurosos. Se aplican las reglas democráticas básicas. La ocupación del poder estatal se concede a un contendiente en función de la comparación de las ofertas abiertas y competitivas que describen políticas de redistribución. El ocupante actual del poder *es* el Estado. Si se le otorgara el poder a otro competidor, *ése* pasaría a serlo. Se posee el poder estatal duante un período de tiempo determinado. Existe alguna estipulación para la terminación prematura —«destitución»— en el caso de que hubiera un incumplimiento grave de las condiciones de su oferta. Si no existiera posibilidad de destitución, y el período de posesión asegurada del poder fuera lo suficientemente largo, el Estado podría hacer una promesa y luego dejar de cumplirla, inculcando en la sociedad los nuevos gustos, hábitos y adicciones correspondientes y crear apoyo para lo que estaba haciendo en vez de para lo que dijo que iba a hacer. Aunque esto evidentemente es lo que está pasando en la política real, pues en otro caso gobernar sería bastante imposible, nuestro análisis se haría enormemente complicado si no lo excluyéramos mediante la postulación de esta capacidad de destitución. El poder estatal se otorga mediante una mayoría electoral simple, un hombre un voto y votación secreta. La participación política es libre, es decir que cualquiera puede ofertar.

Bajo estas condiciones, hacia el final de cada período de ocupación del poder habrá una competición para obtener votos entre el Estado y su oposición. La oferta más alta ganará, en el momento ade-

cuado, la nueva ocupación del poder estatal. Pero ¿cuál es la oferta más alta? Ni el Estado ni sus competidores tienen ningún dinero que no pertenezca ya a alguien de la sociedad civil. Por eso, ninguno puede ofrecerle a la sociedad civil ninguna suma total neta mayor de cero. Con todo, los dos pueden ofrecerse a darle a cierta gente algún dinero quitándole a otros al menos esa cantidad. (Se hace más fácil la exposición si se acepta por el momento que la recaudación es una operación libre de gastos.) La política de redistribución que tal oferta representa se puede considerar como una subasta con discriminación de precios, que son positivos para algunos votos y negativos para otros, con la estipulación crucial de que si gana la oferta en cuestión, la gente a la que se ha ofrecido precios negativos tendrá que pagarlos, votaran como votaran. (Como quizá sea evidente, la gente a la que se le ofrece un precio negativo a cambio de sus votos puede razonablemente votar a favor o en contra de la oferta en cuestión, dependiendo de cuánto tendrían que pagar si triunfara la oferta contraria.)

Nuestro argumento no perderá nada si simulamos el sistema de dos partidos políticos y consideramos solamente dos ofertas rivales, una presentada por el ocupante del poder y la otra por la oposición (que por supuesto puede ser una coalición) dando por sentada la suficiente facilidad de entrada de competidores potenciales para impedir que el Estado y su oposición lleguen a un acuerdo de connivencia con objeto de compartir el botín y pagar los votos insuficientemente. (El sistema político norteamericano, por ejemplo, ha mostrado en los últimos años síntomas de una incipiente *colusión* en forma de comisión bipartidista que sustituye a la legislatura de tipo adversario, donde la *competición* ha llegado a un punto muerto sobre cuestiones tales como el déficit del presupuesto o la falta de control sobre los gastos de la seguridad social. A pesar de los atractivos de la colusión, la facilidad de participación y otros muchos elementos incorporados de competitividad hacen que en mi opinión sea improbable que el gobierno por comisión bipartidista llegue muy lejos en la suplantación de la rivalidad básica entre «los de dentro» y «los de fuera».)

Si la sociedad sólo se diferencia en función de la riqueza, el Estado y la oposición sólo tienen dos papeles que dividirse entre ambos, el de defensor de los ricos y el de defensor de los pobres. A quién le corresponda cada papel puede decidirse por accidente histórico; para nuestros fines bien pudiera decidirse echando una moneda a cara o cruz. La oferta ganadora debe atraer el 50,1 por ciento de los votos. Así

siempre queda el 49,9 por ciento de la gente, cuyo dinero puede utilizarse para comprar los votos del 50,1. Sería un derroche comprar un porcentaje mayor. Ningún ofertante razonable debiera en estos supuestos ofrecer precios positivos por más del 50,1 por ciento. Si lo hiciera se deduce que estaría quitándole dinero a menos del 49,9 por ciento. Estaría intentando redistribuir una menor cantidad de dinero entre más gente. Al intentar conseguir demasiados votos, se reduciría a ofrecer un precio menor por cada uno. Sería vencido por la mejor oferta de su competidor quien (como se enseña a hacer a los futuros generales) concentró su fuego para conseguir la necesaria y suficiente mayoría mínima. En esta simplificada contienda política, cualquier resultado de la elección que no fuera prácticamente un empate sería una prueba de que por lo menos un contendiente se había equivocado al sumar y había entregado la victoria al otro.

Hasta aquí, todo bien; este esquema simplificado reproduce debidamente la tendencia del complicado mundo real a concebir como una carrera muy reñida las elecciones democráticas en los sistemas bipartidistas donde profesionales competentes se esfuerzan por serlo todo para todo el mundo y por poner a punto sus promesas electorales. Lo que, sin embargo, parece resultar imprevisto es el ganador. Sabemos que gana la oferta más alta. Pero no conocemos las condiciones de las ofertas rivales.

Supongamos arbitrariamente (el argumento no ganará ninguna ventaja injusta si lo hacemos) que se puede recaudar, por ejemplo, diez veces más contribuciones del sector rico de la sociedad que del pobre, y que cada competidor por el poder estatal puede proponer que se imponga contribuciones a los ricos, o a los pobres, pero no a ambos al mismo tiempo. Esta condición hace convenientemente transparente la redistribución, aunque por supuesto es bastante posible redistribuir sin respetarla. Supongamos también que los dos competidores tienen la misma idea de la capacidad contributiva por encima de la cual no intentarán extraer más de ninguna de las dos mitades de la sociedad. La «capacidad contributiva» es un concepto embarazosamente nebuloso, al que tendré que volver más tarde al tratar las causas del «toma y daca». Se emplea normalmente en el sentido de cierta capacidad económica, relacionándola con los efectos de los diversos grados de tributación sobre la renta imponible, la producción, el esfuerzo y la iniciativa[8], estando implícita la suposición de que el cumplimiento vo-

[8] Si no existieran tales efectos, la capacidad contributiva sería igual a los ingresos,

luntario de las tareas de cada uno depende *inter alia* de la dureza con que se les trata desde el punto de vista de la fiscalidad. Estoy utilizando el concepto en este sentido y también en un sentido paralelo, como una relación entre los impuestos y el deseo de los ciudadanos de respetar las reglas de un sistema político bajo el cual se les quita una determinada cantidad de sus ingresos o bienes, estando implícito el supuesto de que cuanto mayor resulta esa cantidad, menos obligado se siente el ciudadano a respetar las reglas en función de las cuales se le hace entregar tanto. «Capacidad» sugiere que existe un límite más allá del cual disminuye la tolerancia económica o política de los impuestos, quizá bastante bruscamente. Tanto el sentido económico del concepto como el político están envueltos en niebla. Hasta ahora nadie ha pintado de manera convincente la forma de la relación, ni ha medido sus límites. La discusión sobre el tema tiene la tendencia a degenerar en retórica. Sin embargo, a menos que estemos dispuestos a aceptar que para una sociedad en cualquier punto de su decurso histórico existen tales límites, y que hace falta la historia, es decir, el largo plazo o grandes acontecimientos en un período corto, para cambiarlos mucho, gran parte de los temas sociales deja de tener sentido. En el contexto de los problemas que nos estamos planteando no habría, por ejemplo, razón inteligible alguna para que el Estado, espoleado por la competición democrática, no sometiera a grandes sectores de la sociedad, posiblemente a una mitad entera de ella, a tarifas contributivas marginales del 100 por ciento.

(Si no existe tal cosa como la «capacidad contributiva» que la fiscalidad no pueda rebasar sin ocasionar una alta probabilidad de anomia económica o política, de disturbios, desobediencia y descomposición de algún tipo posiblemente oscuro, imprevisible en cuanto a los detalles pero inaceptable en cualquier caso, debe ser factible a partir de mañana gravar a todo el mundo al 100 por ciento —«de cada uno según sus capacidades»— y subvencionar a todo el mundo a discreción del Estado —«a cada uno según sus necesidades»— sin haber sometido primero a la sociedad a la fase de dictadura del proletariado. A pesar de su aparente conveniencia, este programa no puede atraer realmente a los socialistas que, si tuvieran que elegir, probablemente preferirían admitir que la capacidad contributiva es limitada antes que re-

---

es decir, el concepto mismo sería perfectamente superfluo. A la gente se le podría gravar al 100 por ciento de su renta, pues el hacerlo así no afectaría negativamente ni a su capacidad ni a su voluntad de seguir ganándola.

nunciar a la exigencia de cambiar fundamentalmente las «relaciones de producción», es decir abolir la propiedad privada capitalista.)

Puesto que la oferta ganadora es la que es «aceptada» por no menos del 50,1 por ciento de los votantes, los dos competidores procurarán dar con la combinación ganadora de «precios» positivos y negativos para el 49,9 por ciento más rico, el 49,9 por ciento más pobre y el 0,2 por ciento del centro del electorado.

1) El partido rico podría proponer imponer contribuciones a los pobres, redistribuyendo el dinero así recaudado a sus propios electores y (para formar una coalición mayoritaria) al centro. El partido pobre podría proponer simétricamente imponer contribuciones a los ricos y transferir el importe a su propio distrito electoral pobre y al del centro. El cuadro 1 nos muestra lo que tendríamos en ese caso.

CUADRO 1

	El partido rico ofrece	El partido pobre ofrece
A los ricos	—	–10
Al centro	+1	+10
A los pobres	–1	
	0	0

2) El partido rico, sin embargo, se daría cuenta inmediatamente de que su oferta será sin duda rechazada, puesto que siempre hay más dinero disponible de los impuestos de los ricos que de los pobres para comprar los votos del centro. Por consiguiente, debe vestirse con la ropa del partido de los pobres y volverse contra sus propios electores. (Esto es, por supuesto, lo que los partidos ricos hacen en la democracia de la vida real.) El cuadro 2 muestra cómo se compararán entonces las dos ofertas.

CUADRO 2

	El partido rico ofrece	El partido pobre ofrece
A los ricos	–9	–10
Al centro	+9	+10
A los pobres	0	
	0	0

3) En el supuesto 2) el partido rico ganaría. Recibiría el apoyo de los ricos que preferirían que se les quitara 9 en vez de 10, y del centro que preferiría recibir todos los beneficios en vez de tener que compartirlos con los pobres. No obstante, «esforzarse por ganar la batalla del centro» es un juego que dos pueden jugar; para seguir en la carrera, ambos deben jugarlo. Así que el resultado es como muestra el cuadro 3.

CUADRO 3

	El partido rico ofrece	El partido pobre ofrece
A los ricos	–9	–10
Al centro	+9	+9
A los pobres	0	+1
	0	0

Ningún competidor puede mejorar más su oferta. Lógicamente, los dos tienen la misma posibilidad de asegurarse el consentimiento de la mayoría. La propuesta del partido rico es votada por los ricos, la del partido pobre por los pobres. El centro está indiferente entre las dos ofertas. Le resulta igualmente razonable unirse a la mitad de arriba de la sociedad que a la de abajo o echarlo a cara o cruz[9].

[9] Con las mismas reglas y los mismos jugadores, Robert Nozick (en *Anarchy, State and Utopia,* 1974, págs. 274-275) llega a la conclusión contraria; considera al partido rico como seguro ganador. El argumento de Nozick es que «no se formará una coalición de voto de abajo porque al grupo de arriba le resultará menos caro comprar al grupo oscilante del centro que permitir que se forme»; «el 49 por ciento de arriba siempre puede ahorrar ofreciéndole al 2 por ciento del centro ligeramente más de lo que le ofrecería el grupo de abajo». «El grupo de arriba siempre estará dispuesto a comprar el apoyo del 2 por ciento del centro oscilante para combatir medidas que pudieran violar sus derechos más gravemente».

No se me alcanza la razón por la que esto deba ser así. Una recompensa idéntica está potencialmente a disposición de cualquier coalición de arriba o de abajo. Se trata de lo que *recibe* la coalición de abajo, o aquello con lo que *se queda* la coalición de arriba, si logra formarse. (En mi ejemplo, la recompensa es 10.) Antes que convertirse en la minoría, tanto el 49 por ciento de arriba como el 49 por ciento de abajo ganarían algo ofreciéndole algunos de los beneficios al 2 por ciento del centro para hacer que forme una coalición. El grupo del centro cedería a la oferta más alta. La oferta máxima potencial es, por supuesto, toda la recompensa (10 para los dos partidos). Pero si cualquier mitad se ofreciera a dar toda la recompensa por formar una coalición mayoritaria acabaría en la misma situación que si se resignara a convertirse en la minoría. El juego

El lector astuto habrá adivinado que el mecanismo simple arriba expuesto, por el cual la democracia produce la redistribución, seguirá funcionando *mutatis mutandis* en un escenario donde la constitución prohibiera la redistribución. (Durante un tiempo, se creía que la Quinta y la Decimocuarta Enmiendas de la Constitución americana lo hacían.)[10] Si no hay otro remedio, quizá apaciguando al guardián de la constitución, deberá ser enmendada, puesta al día, ajustada a las cambiantes circunstancias. En vez del 50 por ciento, es entonces la mayoría cualificada que la constitución exige para su propia enmienda la que se convierte en la línea divisoria de la sociedad entre la parte de arriba y la parte de abajo, entre ricos y pobres. La recompensa que se utiliza para formar una oferta redistributiva que, al menos bajo la suposición de que el consentimiento está únicamente en función de las ofertas alternativas de dinero público, asegurará el apoyo para enmendar la constitución, es el dinero que se le puede quitar a la minoría bloqueadora si se enmienda[11].

La mecánica artificial de las ofertas políticas competitivas que producen el igualmente artificial resultado de una sutilmente equilibrada indeterminación electoral, se debe tomar ciertamente con una pizca de sal. Ni el Estado ni su oposición, no importa lo fríamente profesionales y competentes que sean en el diseño de programas electorales, podrían de ninguna manera formular pautas de seducción con una precisión semejante a la que se requiere para nuestro resul-

---

no valdría la pena. La oferta más alta que sería razonable que tanto la mitad de arriba como la de abajo hicieran al centro, por consiguiente, sería toda la recompensa *menos* la cantidad mínima necesaria para que a cualquiera de las dos mitades le valiera la pena coaligarse con el centro en vez de aceptar la derrota pasivamente.

Esta cantidad puede ser grande o pequeña (en mi ejemplo utilicé el 1). Sea cual fuere, si es la misma para las dos mitades de la sociedad, las coaliciones de arriba y de abajo son igualmente probables y el resultado es indeterminado. Para sostener la conclusión contraria, los pobres deben exigir un mayor incentivo que los ricos para coaligarse con el centro. No parece haber ninguna razón concreta para suponer que es más probable que éste sea el caso que lo contrario —al menos, yo no puedo encontrarla.

Notemos, antes de seguir adelante, que en el esquema de Nozick el grupo de arriba y el grupo de abajo tendrían que molestarse en negociar una coalición con el centro. En nuestro esquema, el Estado y su oposición les alivian de esta tarea presentando cada uno de ellos un paquete cerrado, un programa electoral al que simplemente pueden votar a favor o en contra.

[10] *Cf.* F. A. Hayek sobre la «Curious Story of Due Process», en *The Constitution of Liberty*, 1960, págs. 188-190.

[11] Si el 25 por ciento puede bloquear la enmienda, la recompensa es cualquier cantidad que se pueda hacer que el 24,9 por 100 entregue al 75,1 por ciento.

tado. Ni todos los votantes entenderían correctamente ni tampoco evaluarían los precios que se les ofrecieran por su apoyo, esto es la incidencia sobre sus ingresos de las complejas políticas redistributivas. Muchas de éstas podrían presentarse para que parecieran más lucrativas para los ganadores o menos costosas para los perdedores de lo que sería la probable realidad. La ignorancia, la imprevisibilidad de la verdadera incidencia y la opacidad de los temas sociales y económicos perjudicarían no sólo al electorado sino también a quienes tratan de ganar su apoyo. Incluso si los dos competidores utilizaran los mismos datos, las mismas encuestas vendidas por los mismos encuestadores, no podrían arriesgarse a navegar tan cerca el uno del otro. En la realidad, el codiciado espacio de centro, también, debe ser mucho más amplio que en nuestro ejemplo, y sus beneficios de la redistribución mucho más diluidos.

Sin embargo, con toda su artificialidad, observar el funcionamiento de nuestro esquema de democracia electoral es más útil que observar el simple girar de ruedas. Confirma de la manera más sencilla posible una suposición intuitivamente plausible: que sólo el interés material es insuficiente para determinar la entrega del poder a un contendiente en vez de al otro, puesto que los contendientes, incluso si llevan diferentes banderas, terminan por apelar a prácticamente los mismos intereses, que atraerán ofreciendo básicamente la misma recompensa. El corolario más familiar de esto es la «convergencia de programas», la tendencia (que algunos consideran como la fuerza de la democracia) a reducir el campo dentro del cual las políticas (tanto como las imágenes que deben proyectar los candidatos) siguen siendo electoralmente viables. El anverso de esta moneda, por descontado, es la queja de los inconformistas de que la democracia electoral imposibilita verdaderas alternativas distintas; el mismo principio de la elección popular lleva a que haya poco donde elegir.

Nuestro esquema del tipo «puro» de redistribución, de impuestos y transferencias de ricos al centro que el Estado, confrontado con rivales en la democracia electoral, adoptaría bajo ciertos supuestos simplificadores, es a una teoría general de la redistribución lo que en economía la competencia perfecta es a una teoría completa del comportamiento de los productores. Es un escalón o un recurso heurístico sin cuya ayuda ciertas proposiciones más generales pudieran no dejarse ver con suficiente claridad. Aunque no pretendo, ni lo necesito para mi argumentación, proponer una teoría general de la redistribución, sí esbozo algunos componentes probables de tal teoría

en el resto de este capítulo. Su propósito es explicar algo de la dinámica de cómo la sociedad civil, una vez que se hace adicta a la redistribución, cambia su carácter y llega a necesitar que el Estado «alimente su adicción». De *benefactor* y *seductor,* el papel del Estado se convierte en el de *bestia de carga* aferrándose a un poder ilusorio y pudiendo apenas hacer frente a un trabajo inherentemente ingrato.

Hemos aprendido que el consentimiento, en general, no se compra con actos de ayuda estatal —del tipo una vez para siempre— a la mayoría a costa de la minoría. Ayuda y estorbo deben ser procesos, para mantener un estado de cosas estipulado que sin este mantenimiento revertiría en algo bastante (aunque nunca exactamente) parecido a lo que era antes. Se debe alimentar a la bestia *continuamente.* Si esto debe realizarse bajo condiciones de competencia democrática abierta, sea cual fuere la cantidad de libertad y propiedad de sus ciudadanos que el Estado consiga apropiarse, debe redistribuirla a otros. Si no lo hace así, la oferta de redistribución de su competidor ganaría a la suya y el poder cambiaría de dueño. La posesión del poder, por tanto, depende de que no se utilice a discreción del Estado. Los recursos sobre los que se dispone deben dedicarse totalmente a la compra del poder mismo. Así, los ingresos son iguales a los gastos, la inversión es igual a la producción. La analogía con la empresa que en equilibrio no puede hacer mediante la maximización del beneficio más que percibir el coste de los factores (incluyendo el sueldo del empresario) es irresistible.

Nos estamos acercando al quid de la cuestión, tropezando al avanzar con la teoría del Estado. Si el *objeto de ser el Estado* fuera tener poder (es decir, si ese fuera el *maximando* del Estado, su fin) significaría muy poco decir que el Estado lo *ha* maximizado en la situación cuyas condiciones de equilibrio hemos supuesto arriba. El poder social, como sabemos desde Max Weber, estriba en la capacidad de su ocupante de hacer, recurriendo a combinaciones de fuerza física y legitimidad, que otro haga lo que de lo contrario no habría hecho. El Estado democrático quintaesencial tiene la facultad de hacer que determinados ciudadanos de la sociedad civil le entreguen determinadas cantidades de sus bienes. Sin su «poder», no lo habrían hecho. Pero no tiene la capacidad de hacer que entreguen ni más ni menos cantidad. Si lo intentara, perdería el «poder». Debe imponer una cantidad *T* de contribuciones al subconjunto *S* de la sociedad, y debe distribuir *T'* a otro subconjunto *U.* No puede alterar ni *S* ni *U,* ni tampoco puede variar *T* ni dejar que *T'* se quede corto. *No debe* dar rienda

suelta a sus simpatías, guiarse por sus gustos, dedicarse a sus aficiones, «*hacer* política» ni promover en general el bien como él lo concibe, so pena de ser echado [12]. Aunque puede hacer que otro haga *algo* que éste no hubiera hecho, no puede *elegir lo que* le hará hacer. Le falta el otro atributo esencial del poder: la *discrecionalidad.*

Si el poder como fin en sí mismo significara «estar en el poder», al poseedor del poder no le importaría tener que utilizarlo de una única manera, sólo para esto y no para aquello, mientras lo tuviera. Pero atribuir a *esto* el papel de *maximando* haría muy superficial a la teoría. Del mismo modo, sólo obtendríamos una teoría del esnobismo si fuéramos a situar en la obtención de un título de nobleza el objetivo de la existencia del noble, despojándola de haciendas, privilegios, *ethos* y funciones sociales y políticas. El Estado no podría *utilizar* esta especie de poder residual, ni tratar de tener más. Sólo podría tenerlo o no tenerlo. Si estuviera satisfecho con ello, *la pura democracia electoral sería una especie de estado terminal del desarrollo político* y nuestro argumento llegaría en gran parte a su fin.

Pero aunque el alivio de tareas adicionales podría ser un agradable derivado para el autor y su lector, permitir que el Estado se motivara por un concepto tan superficial y casi vacío del poder falsificaría intolerablemente la experiencia histórica. Desmentiría o por lo menos dejaría sin explicación los esfuerzos evidentes del Estado en la mayor parte de la historia moderna por conseguir más *autonomía,* en favor de la discrecionalidad para decidir *lo que* hará que la gente haga. Sólo el deseo de tener el poder *como medio* puede explicarlo adecuadamente. La lógica de la competencia, sin embargo, es tal que el poder democrático en el límite se convierte en la antítesis del poder como medio para conseguir fines libremente escogidos.

Que de este modo la rueda dé la vuelta completa es otro ejemplo más de las consecuencias distantes de las actuaciones dentro y sobre la sociedad que en su mayor parte son no deseadas, imprevistas o ambas cosas. Un Estado que trata de gobernar principalmente mediante el consentimiento en lugar de por la represión *cum* legitimidad puede haber sido víctima de falta de precaución, debilidad de voluntad o inconsecuencia. Pero podría igualmente haber sido razonable a la hora de buscar mayor libertad de maniobra, mayor disposición a la obediencia, menor dependencia del limitado apoyo de clase —en una pa-

---

[12] *Cf.* el ensayo de J. G. March, «The Power of Power», en D. Easton, *Varieties of Political Theory,* 1966.

labra, al perseguir mayor poder discrecional— el buscarlos en las reformas democráticas, en aumentar la dependencia del consentimiento. Al principio, provocó enérgicamente a los ciudadanos para que le exigieran cosas, al igual que un vendedor podría tratar de conseguir clientes para sus mercancías repartiendo muestras y obsequios, con objeto de crear un mercado político en el que se pudiera conseguir el consentimiento a cambio de una provisión estatal de utilidad e igualdad. En última instancia (habiendo durado aproximadamente un siglo la mayoría de las instancias) tales Estados se encontraron, en un sentido especial pero bastante preciso, prácticamente impotentes, teniendo que decidir sus políticas según la necesidad del equilibrio electoral competitivo y por lo general corriendo mucho para permanecer en el mismo sitio. Es académico plantearse si podrían haber previsto este tipo de resultado. Evidentemente, no lo hicieron. En su descargo, fueron menos advertidos que Adán antes de que *él* comiera del árbol de la ciencia.

La redistribución adictiva

La ayuda y la necesidad se alimentan la una a la otra; su interacción puede originar procesos acumulativos descontrolados.

Mediante la ayuda a la creación de derechos y a la formación de grupos de interés, el Estado transforma a la sociedad a su imagen y a su riesgo.

La redistribución es potencialmente adictiva en dos aspectos distintos, aunque relacionados. Uno se refiere al comportamiento de personas y familias —la materia básica elemental de la sociedad. El otro actúa sobre grupos afectando así a los rasgos más gruesos, más visiblemente estructurales de la sociedad. Fusionar a los dos en una única teoría de los grupos (puesto que siempre podríamos decir que las familias son pequeños grupos y los individuos aislados son grupos incompletos) podría haber tenido la elegancia de una mayor generalidad, pero el tratamiento por separado me parece más claro.

Las ideas fundamentales con respecto a los efectos adictivos de la redistribución sobre personas y familias son muy viejas. Su aceptación pública alcanzó su apogeo con Cobden y Herbert Spencer (a quienes se podría añadir el fenómeno peculiarmente americano de

W. G. Sumner). Por ninguna razón mejor que la de lo aburrido de la virtud, han perdido desde entonces mucha de su actualidad [13]. Los sermones victorianos sobre la confianza en sí mismo, la ayuda de Dios a quien se ayuda a sí mismo y los efectos corruptores de la caridad, prácticamente han desaparecido del discurso público. Por otro lado, el Estado del bienestar hecho y derecho lleva ya funcionando tiempo suficiente y ha calado en la vida de un estrato de la sociedad lo suficientemente amplio como para permitir que la teorización ocupe el lugar de la moralización sobre estos temas. Una hipótesis de tipo general supondría que el comportamiento de un individuo durante cierto período se ve afectado, de diversas formas no especificadas, por la recepción de una ayuda no condicionada en el período pasado o presente. Llenando la caja vacía, sería razonable suponer, por ejemplo, que recibir ayuda hace que la gente considere más probable la ayuda futura. Algunas de las características autorreforzantes acumulativas del suministro de bienestar social inspirarían la hipótesis más específica de que cuanto más se ayude a una persona necesitada, y más probable considere ésta la continuidad de la ayuda futura (hasta que en el caso límite de la certeza, acabe por tener *derechos*), más dependerá su conducta de ella.

Por consiguiente, en línea con la relación normal entre práctica y capacidad, cuanto más se le ayude, menor llegará a ser su capacidad de ayudarse a sí mismo. La ayuda con el tiempo forma un hábito de dependencia y de ahí la probabilidad de una necesidad de ayuda. El hábito, además, no es simplemente un reajuste provisional ante condiciones cambiantes. Implica algo más que cambios en el comportamiento momentáneo, de corto plazo. Implica una adaptación más a largo plazo, cuasipermanente de los parámetros de conducta: cambia el carácter. Estos cambios pueden ser hasta cierto punto irreversibles. La retirada de la ayuda en cuestión se hace progresivamente más difícil de soportar y de ajustarse a ella; en algún momento adquiere las proporciones de una catástrofe personal, de crisis social y de impracticabilidad política. El ruido y el alboroto provocado por los intentos holandeses, británicos, alemanes, suecos y americanos (los anoto en lo que me parece su orden de seriedad) de frenar mínimamente los

---

[13] Puede atribuirse a Herbert Marcuse el mérito de haber revivido una versión un tanto elíptica de la vieja creencia en la degradación del carácter del beneficiario de la redistribución. Consideraba que el individuo se *hacía daño a sí mismo* al consentir en su propia dependencia del Estado del bienestar (*An Essay on Liberation,* 1969, pág. 4).

gastos asistenciales en proporción al producto nacional, se prestan bien a ser interpretados como «síndrome de abstinencia» en una situación en la que el adicto requiere una dosis progresivamente mayor de la sustancia adictiva para «alimentar su hábito» [14].

Hay formas sencillas en las que la adaptación del comportamiento y del carácter a las ayudas públicas venideras es capaz de desencadenar los procesos de autoalimentación que pueden percibirse en las sociedades altamente redistributivas. Por ejemplo, un cierto nivel de asistencia pública para el bienestar de madre e hijos mitiga, si no elimina completamente, la necesidad material más urgente de cohesión familiar. La seguridad de que las necesidades mínimas de la madre y del hijo serán atendidas inducirá a *cierta* (no necesariamente importante) proporción de padres a abandonarlos —que pudieran en otro caso quizá no haberlo hecho—. (Como recordarán los conocedores de la era de la American Great Society, diagnosticar públicamente este fenómeno ha supuesto inmerecidas injurias y acusaciones de racista arrogante para Daniel P. Moynihan, aunque sus datos resistieron muy bien a los ataques). A su vez, la deserción (de los padres) incapacita a la truncada unidad familiar, reduciendo muy considerablemente su capacidad de cuidar de sí misma. De ahí surge la necesidad de más atención y más asistencia global a las familias monoparentales. Una vez asegurada de manera fiable, tal asistencia anima a su vez a *alguna* proporción (inicialmente quizá pequeña) de jóvenes solteras a tener hijos (o a tenerlos anticipadamente). De esta manera, se forman familias incompletas adicionales. Tienen poca capacidad para apañárselas por su cuenta. De ahí que se extienda aún más la necesidad de asistencia pública, del mismo modo que la dependencia de ella llega a ser lo suficientemente amplia como para dejar de ofender a los criterios de conducta respetable de la clase o la comunidad.

---

[14] La OCDE informó en 1983 que durante el período 1960-81, el gasto público en sanidad, educación, pensiones y subsidios de desempleo ascendió de un promedio del 14 por ciento al 24 por ciento del PNB en los siete mayores países miembros. Esta elevación no se debía principalmente a un mayor desempleo, ni a mala suerte demográfica (el efecto de ésta está todavía en su mayor parte en el futuro). La OCDE afirma que «las poblaciones que han llegado a ser cada vez más dependientes del Estado del bienestar seguirán esperando asistencia» y para que esta continua asistencia no absorba una proporción del PNB mayor de la actual, es decir para que se estabilice su peso relativo, tendrían que ser válidas ciertas suposiciones bastante ambiciosas acerca del crecimiento futuro de la economía y del coste de los derechos existentes. La OCDE se niega a pronunciarse sobre la probabilidad de que la realidad se ajuste a dichos supuestos.

Casi el mismo tipo de reacción puede desencadenarse por la asistencia pública a los ancianos, liberando a sus hijos de una responsabilidad y contribuyendo tanto a la autosubsistencia como a la soledad de los abuelos que, si no fuera por la asistencia estatal, estarían con toda seguridad viviendo con sus descendientes. Del mismo modo, alguna gente que habría tenido y criado hijos como la forma más básica de seguridad para la vejez, dependen ahora en cambio de la seguridad estatal. Independientemente de que la consiguiente reducción de la tasa de natalidad sea o no algo positivo, hace estallar ondas demográficas expansivas que pueden sacudir desagradablemente a la sociedad durante un par de generaciones, entre otras cosas al poner en peligro las finanzas del esquema que como la carta de Ponzi (el fraude de las pirámides de cartas) es un «seguro» de vejez público que no tiene fondos.

Procesos análogos, donde los efectos se convierten en causas de efectos posteriores de la misma naturaleza que el rostro de Jano, pueden estar produciéndose en (o al menos ser consecuentes con) muchas otras áreas de actuación redistributiva. Su rasgo común es la adaptación de largo plazo del comportamiento personal y familiar a la disponibilidad de ayudas no condicionadas, que primero *se aceptan* pasivamente, luego *se reclaman* y finalmente con el paso del tiempo llegan a ser consideradas como *derechos* exigibles (por ejemplo, el *derecho* a no pasar hambre, el *derecho* a la asistencia sanitaria, el *derecho* a una educación formal, el *derecho* a una vejez segura).

Tales adaptaciones pueden evidentemente hacer más felices a algunas personas y a otras, quizá incluso a algunas de las que se benefician de la ayuda estatal, más infelices, aunque parece muy problemático decir algo más que esto. Sin embargo, puede decirse algo respecto a las implicaciones políticas más amplias, especialmente en función del entorno en el que actúa el Estado y trata de obtener sus fines. Funciones antes desempeñadas por un individuo para sí mismo (por ejemplo, ahorrar para la jubilación) o por parte de la familia para con sus miembros (por ejemplo, el cuidado de los enfermos, de los muy pequeños y de los ancianos) de manera descentralizada, autónomamente, más o menos espontáneamente y casi siempre afectuosamente, ni serán ni pueden ser desempeñadas de esta forma en el futuro. En cambio serán desempeñadas por el Estado de manera más regular, más extensa, quizá más completa y mediante el recurso a la coerción.

La apropiación de estas funciones por parte del Estado lleva con-

sigo algunos efectos secundarios de cierta intensidad. Afectan al equilibrio de poder entre el individuo y la sociedad civil de una parte, y el Estado de otra. Además, la naturaleza adictiva de la asistencia social y el hecho de que sus beneficiarios puedan generalmente «consumirla» gratuitamente o a un precio marginal insignificante, influye poderosamente en la escala a la que se producirá. Parece plausible sostener que al igual que los efectos incapacitantes y que crean dependencia de la asistencia son involuntarios, también lo es en último análisis la escala de redistribución para producir el bienestar social. Es todavía otro ejemplo de la desconcertante tendencia de los fenómenos sociales a descontrolarse y a adoptar formas y dimensiones que sus iniciadores acaso nunca habrían previsto. Ante el funcionamiento de mecanismos de retroalimentación en los procesos de formación de hábitos, resulta doblemente insatisfactorio atribuir a este tipo particular de redistribución la ficción de decisión social deliberada alguna [15].

La pérdida parcial de control sobre la escala de producción de bienestar social, y sobre los gastos correspondientes, es un aspecto importante del apuro en que se encuentra el Estado adversario. Volveré a ello al considerar el fenómeno del «toma y daca». No obstante,

---

[15] Existe, en todas las circunstancias, una razón *general* para considerar la elección social como un concepto ficticio, y es que mientras las mayorías, los líderes, las juntas, los gobiernos, etc., pueden realizar elecciones *por* la sociedad (salvo en plebiscitos unánimes sobre sencillas alternativas próximas) las elecciones no pueden ser realizadas *por la sociedad*. No se puede atribuir ningún significado operativo a afirmaciones como «la sociedad ha elegido un determinado reparto de los recursos». No existe ningún método para determinar si «la sociedad» prefirió el reparto en cuestión, y ningún mecanismo mediante el cual pudiera haber elegido lo que supuestamente prefirió. Siempre es posible aceptar alguna petición de principio convencional por la cual ciertas elecciones concretas tomadas para una sociedad se denominarán «elecciones sociales», por ejemplo si se llega a ellas mediante el mecanismo de un Estado mandatado por el voto mayoritario. La convención creará un concepto ficticio, cuya utilización no puede dejar de influir en el discurso posterior.

Pueden existir, además, otras razones para oponerse al concepto en *determinadas circunstancias*. Si una cierta pauta de redistribución es adictiva como el consumo de drogas, es un eufemismo decir que la sociedad «elige» mantener o acentuar esa pauta. En el fondo, este es el problema general de que los deseos de hoy dependen en gran parte de su satisfacción de ayer y a través de toda la historia previa (*cf.* asimismo pág. 30). No obstante, debiéramos recordar que la dependencia no es la única relación concebible entre lo que recibimos y lo que queremos. Hay una gama de posibilidades entre los extremos de la adicción y la alergia. El ámbito adecuado de las teorías de la elección es la zona central de la gama. Pero incluso en la zona central no es «la sociedad» la que elige.

apenas he empezado a tratar la redistribución adictiva y todavía he de considerar el funcionamiento del tipo de redistribución que fomenta la proliferación de grupos distintos y unidos dentro de la sociedad que, a su vez, exigen más redistribución.

Dejemos ahora atrás las simplificadas suposiciones de una sociedad amorfa y sin estructura que nos dio el resultado de un elegante equilibrio en la sección anterior sobre «La compra del consentimiento». La sociedad ahora se parece más a la sociedad real con sus miembros que se diferencian los unos de los otros en un sinfín de atributos desiguales, entre los cuales su forma de ganarse la vida (el cultivo de la tierra, el préstamo de dinero, el trabajo para la IBM), su domicilio (la ciudad o el campo, la capital o la provincia), su estatus (el trabajador, el capitalista, el lumpen intelectual, etc.) no son sino unos cuantos de los más obvios. Las personas que se diferencian de otras en varios aspectos pueden clasificarse en grupos conforme a todos y cada uno de estos aspectos. Cada miembro de la sociedad puede ser miembro simultáneamente de tantos grupos como atributos tenga en común con otra persona. Todos los miembros de un determinado grupo se parecen entre sí al menos en un aspecto, aunque difieran en muchos otros o en todos los demás.

Hay, pues, una cantidad muy generosa de grupos potenciales, cada uno parcialmente homogéneo, dentro de los cuales la heterogénea población de una determinada sociedad podría, en circunstancias propicias, unificarse. Algunos de estos grupos, aunque nunca más de una pequeña porción del total potencial, realmente se formarán en el sentido de tener un cierto grado de conciencia de pertenencia al grupo y un cierto grado de voluntad de actuación conjunta. Afortunadamente, aquí no hace falta definir los grupos más rigurosamente. Pueden estar suelta o estrechamente unidos, ser efímeros o permanentes, tener un carácter corporativo o seguir siendo informales; pueden estar integrados por personas (por ejemplo, un sindicato) o ser una coalición de grupos más pequeños (por ejemplo, un cártel de empresas, una federación de sindicatos). Finalmente, pueden formarse en respuesta a una variedad de estímulos económicos, culturales u otros. Nos interesaremos por aquellos grupos que se forman con la esperanza de una recompensa (incluyendo una reducción de carga), a conseguir en virtud de su actuación como grupo, y que siguen actuando juntos por lo menos el tiempo que haga falta para que la recompensa siga acumulándose. Definidos de tal manera, todos los grupos que deseo considerar son *grupos de interés.* No todos, sin

embargo, necesitan ser egoístas, pues el concepto que he elegido puede adaptarse a grupos de presión altruistas o grupos de excéntricos, puros maniáticos que actúan conjuntamente para obtener pretendidos beneficios para los demás (por ejemplo, la abolición de la esclavitud, el fomento de la abstinencia del alcohol y la alfabetización, o la fluoración del agua potable de la ciudad).

En el estado de naturaleza, los miembros de un grupo, actuando unitariamente, consiguen una recompensa de grupo, esto es un beneficio más allá de la suma total de lo que obtendrían si actuaran aisladamente, en dos aspectos: 1) Pueden producir colectivamente un bien (incluyendo por supuesto un servicio) que por su naturaleza no se produciría tan bien o ni siquiera se produciría en otro caso. No es seguro que haya muchos bienes de este tipo. Las brigadas de calle o de incendios son ejemplos probables. La recompensa del grupo se consigue para sus miembros, por así decirlo, autárquicamente, sin exigir la contribución de nadie de fuera del grupo y sin perjudicar a los que están fuera. 2) Pueden extraer conjuntamente la recompensa del grupo desde fuera del grupo, al cambiar las condiciones de intercambio comercial que prevalecerían entre los que no son miembros y los que sí cuando actúan individualmente. Los gremios, los sindicatos, los cárteles, las corporaciones profesionales son los ejemplos más destacados en este aspecto. En el estado de naturaleza, tal inclinación de las condiciones de intercambio comercial, que beneficia al grupo y presumiblemente perjudica a los otros, no se basaría en la *costumbre* (pues ¿cómo se originaron las condiciones «inclinadas» antes de ser «de costumbre»?), ni en una *orden* soberana (pues no hay autoridad política). Su único origen posible es el *contrato* (sin que esto presuponga mercados de ningún grado de perfección determinado). Por lo tanto, conectan con nociones de alternativas y de elección.

La libertad de los demás de no hacer un contrato con el grupo, sin importar lo desagradable que pueda resultar el uso de tal libertad, hace que la recompensa del grupo sea cuestión de negociación. Esto resulta más explícito en transacciones aisladas pero las transacciones rutinarias, repetidas en mercados organizados con gran número de partes contratantes y correspondiendo a diversas configuraciones de monopolio, monopsonio o competencia de mayor o menor imperfección, todas representan por lo menos pactos implícitos donde el elemento de negociación está latente.

Al menos para nuestro objetivo inmediato, que es comprender la diferencia entre la estructura grupal del estado de naturaleza y la es-

tructura grupal de la sociedad civil, el determinante crítico del comportamiento de grupo es el fenómeno del «gorrón» o *free-rider.* El gorroneo se manifiesta tanto dentro de un grupo como en su relación con los demás. Su forma básica es bien conocida en la vida cotidiana. Los pasajeros de, digamos, un autobús cooperativo deben durante cierto período de tiempo pagar conjuntamente el coste total de su mantenimiento [16]. Si no, se suspenderá el servicio de autobuses. Sin embargo, servirá *cualquier* asignación del coste (definido con la debida atención al tiempo). El autobús seguirá circulando incluso si un pasajero lo paga todo y los demás se montan gratis. No existe ninguna regla obvia, más lógica, más eficiente, más igualitaria para distribuir la carga total. Si todos los pasajeros fueran contables formados con los mismos textos de contabilidad, a lo mejor podrían avanzar a tientas hacia una estructura de tarifas que reflejara, para cada viaje hecho por un pasajero, la longitud de su viaje, el número de paradas ofrecidas a lo largo del trayecto, la frecuencia media del servicio y su estructura de horas punta *versus* horas bajas, la densidad del resto del tráfico, el desgaste físico del vehículo y una multitud de otras variables que entran a formar parte del coste marginal a largo plazo del viaje en cuestión. Sin embargo, mientras que todos pueden considerarla técnicamente correcta (esto es, buena contabilidad de costes) no tienen por qué estar de acuerdo en que la estructura de tarifa así construida sea equitativa, ni tienen por qué adoptarla aún cuando la consideraran equitativa. El altruismo les induciría a todos a querer pagar por los otros. Un sentido de la equidad podría hacerles cobrar tarifas más altas a los que se beneficien más del servicio, así como a captar y repartir algunas de los «excedentes de los consumidores» correspondientes a éstos últimos. Un cierto concepto de la justicia social podría, a diferencia de la equidad, hacerles fijar precios altos para los ricos y bajos para los pobres.

Solucionar de algún modo una estructura de tarifa adecuada para cubrir el coste de un servicio *determinado,* sin embargo, es sólo la mitad de la batalla. Si son factibles variaciones en el servicio, los cooperativistas deben también llegar a un acuerdo sobre la variación a proporcionar. Si el autobús se parara en cada puerta, nadie tendría

[16] Elijo el ejemplo del autobús porque hace que el problema del gorrón sea más palpable y no porque crea que los autobuses sólo se pueden proporcionar cooperativamente. Se puede concebir un universo donde todos los autobuses se gestionen por operadores privados a cambio de un beneficio. Un universo donde las calles se gestionen de la misma manera quizá no sea concebible.

que andar pero tardaría años en llegar al centro. Si sólo va a parar ante algunas puertas, ¿en cuáles debe hacerlo? ¿Deberían los pasajeros así favorecidos pagar más por el mayor beneficio de que disfrutan, compensando a aquellos que tienen que andar un trecho hasta la parada del autobús? No parece aflorar ninguna única forma «correcta» que todos los miembros del grupo quisieran adoptar para distribuir la carga común y repartir la recompensa común, sea con motivo de la ética o del interés, y mucho menos de ambos. Reglas vagas como «todos tiran de su propia carga», «todos pagan su parte» y «un trato equitativo para todos» sólo pueden entenderse en relación con lo que *en la práctica han* acordado, pues no existe otro criterio común para la verdadera «carga» de la que cada uno debe tirar, ni para el «trato equitativo» a percibir. Esto es todavía más cierto en tanto algunos miembros del grupo pueden no estar de acuerdo con respecto a lo que *debiera haberse acordado* en equidad, en buena lógica o en justicia sin optar, no obstante, por salirse de la cooperativa. En definitiva, sean cuales fueren la ruta y las tarifas fijadas, todo pasajero egoísta, al subirse en el autobús, podría razonablemente adoptar la postura de que el hecho de que él suba no afecta para nada al coste; el grupo cooperativo como un todo se encarga de las cuentas y si hubiera algún déficit, él preferiría no ser el responsable de cubrirlo.

Si todos los miembros de un grupo en el estado de naturaleza fueran egoístas en el sentido mencionado, todos querrían minimizar su propia carga y, en caso dudoso, montar gratis. Para que siga acumulándose la recompensa de grupo —para que el autobús siga funcionando, para que una amenaza de huelga sea tomada en serio en la negociación colectiva, para que se respeten las cuotas de un mercado compartido en la defensa de un precio de cártel, etc.— una determinada carga grupal debe en todo caso ser plenamente sostenida. Existe una creencia general en que el problema del gorrón, como obstáculo para las soluciones cooperativas, es más agudo para los grandes grupos que para los pequeños *porque* en el grupo grande el comportamiento antisocial del gorrón no tiene ningún impacto perceptible sobre la recompensa del grupo y *a fortiori* ninguno a secas, por lo que le compensa montarse gratis, mientras que en un pequeño grupo él percibe el efecto de su conducta antisocial sobre la recompensa del grupo y su peso en ella [17]. No obstante, aunque probablemente sea

[17] Esta tesis se expone en Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, 1965, pág. 36. *Cf.* también del mismo autor, *The Rise and Decline of Nations*, 1982 [hay trad.

cierto que la gente se comporta mejor en los grupos pequeños que en los grandes, es improbable que este efecto de retroalimentación sea una razón importante. Un miembro del grupo pequeño puede percibir perfectamente la reducción de la recompensa de grupo debido a su mal comportamiento. Sin embargo, le resulta racional persistir en su mal comportamiento mientras que la *incidencia* de la consiguiente reducción de la recompensa del grupo que recaiga sobre *su* porción de ésta *sea un poco menor* que la porción de la carga del grupo que se evita al actuar como gorrón [18]. Esta condición puede ser fácilmente cumplida por cualquier grupo sin tener en cuenta su tamaño, hasta el punto en el que el efecto del gorroneo provoca el fracaso completo del grupo. La mayoría de las razones por las que es más fácil formar y mantener grupos pequeños que grupos grandes tienen que ver con la mayor visibilidad de la conducta de cada miembro. El oprobio moral, la solidaridad y la vergüenza tienen menos probabilidades de influir a la gente perdida en la muchedumbre.

Consiguientemente, si los grupos de interés del estado de naturaleza se llegan a formar y toda la carga del grupo es soportada por alguno o algunos, a pesar del incentivo egoísta que tienen los miembros del grupo para gorronear, es necesario que valga por lo menos una de tres condiciones (aunque éstas puedan ser insuficientes si no son asimismo propicias otras circunstancias).

a) Algunos miembros del grupo son *altruistas* e incluso prefieren soportar la «parte proporcional de otros» del peso o dejar que otros reciban la parte de la recompensa que les correspondería a ellos. Los otros pueden en consecuencia gorronear hasta cierto punto, aunque no necesariamente queden impunes.

b) Aunque todos los miembros sean egoístas, *algunos no son envidiosos.* Si hace falta, soportarán más que su parte de la carga del grupo antes que permitir que el grupo fracase por completo, porque la carga que asumen, en el margen, no supera la recompensa que se

---

cast., Ariel] para el argumento de que las «organizaciones incluyentes» (*«encompassing organizations»*), esto es la asociación de todos los sindicatos, de todos los fabricantes o de todos los tenderos en un Estado corporativo «poseen tanto de la sociedad que tienen un importante incentivo para estar activamente interesadas en lo productiva que sea» (pág. 48), esto es, en comportarse responsablemente. La organización incluyente es a la sociedad como la persona al grupo pequeño.

[18] Para un análisis de las conclusiones opuestas de diversos autores sobre el efecto del tamaño de grupo en el gorroneo dentro del grupo *cf.* Russell Harding, *Collective Action*, 1982, pág. 44.

les está acumulando y no envidian el mejor trato que depara el gorroneo.

c) Todos los miembros del grupo son *egoístas y envidiosos.* El gorroneo debe haberse mantenido de algún modo por debajo del nivel crítico en el que la envidia por parte de los «pasajeros de pago» contra los gorrones supera el beneficio neto que aquéllos obtenían de seguir adelante con y para el grupo.

El caso *a*) corresponde a la acción cívica voluntaria, al esfuerzo pionero que se sacrifica a sí mismo al «mandar las tropas encabezándolas» y quizá también al activismo político y al entrometimiento; pueden no estar totalmente ausentes otras satisfacciones ajenas al bien del grupo.

El caso *b*) subyace, por ejemplo, a la creación de economías externas, que no se producirían si aquellos cuya actuación (costosa) las motiva se resintieran considerablemente de su incapacidad para impedir que los otros, que no contribuyen nada, también se beneficiaran.

El caso *c*) es el más exigente; aquí el problema del gorroneo llega a ser crítico para la formación y supervivencia del grupo. Cualquier solución cooperativa debe basarse en dos soportes. Para empezar por el segundo, debe haber en la solución cooperativa lograda por los miembros egoístas y envidiosos de un grupo de interés una puesta en vigor que incluya una eficaz amenaza de castigo, de represalias [19].

---

[19] Es quizá tentador, desde esta perspectiva, considerar a los grupos de interés como Estados en miniatura y a la teoría del Estado como un caso de cierta teoría general de los grupos de interés. Si hiciéramos esto, la línea divisoria tradicional dentro de la teoría política entre el estado de naturaleza y la sociedad civil dejaría de existir. Caben importantes objeciones a un enfoque semejante: 1) El estado tiene un único atributo —la soberanía—. 2) El enfoque incurre en el sofisma de petición de principio. Trata como axiomático que para los miembros potenciales del «grupo» (esto es, todos los miembros de la sociedad), la «recompensa del grupo» excede a la «carga del grupo», esto es, que *hay* un saldo positivo en abordar el problema del gorroneo. Pero ¿cómo se manifiesta el saldo positivo? Se acepta normalmente que el saldo positivo de formar un sindicato es un salario más alto o un horario más reducido y el saldo de formar un cártel es un beneficio superior. El saldo positivo del contrato social es la realización de la voluntad general, evidentemente una categoría diferente de la de saldo positivo; incluso su signo algebraico depende enteramente de los valores morales de quien interpreta la voluntad general —el Observador Benévolo de la «función de bienestar social». 3) La teoría de la formación de los grupos de interés puede tener sitio para el Estado que sólo impone soluciones cooperativas que benefician a algunos y no perjudican a nadie. No tiene suficiente sitio para el Estado que impone soluciones que benefician a algunos y perjudican a otros, es decir que es un grupo que redistribuye los beneficios dentro de sí mismo. Tampoco resulta adecuada para acomodar al Estado que tiene su *propio* maximando, que persigue sus *propios* fines en oposición a los de sus ciudadanos.

Donde el acceso a la recompensa de grupo es técnicamente fácil de controlar, la puesta en vigor es pasiva. Se parece a un torniquete que funciona a base de monedas. Si echas la moneda, entras; si no, no. Las situaciones más difíciles exigen la invención de métodos de puesta en vigor activos y posiblemente complejos. El ostracismo social del esquirol, el hostigamiento del patrón, el «boicot» de sus productos y materiales pueden ser necesarios antes de que un nuevo (o viejo pero no muy fuerte) sindicato pueda imponer un coto cerrado. Las represalias contra los que reducen precios y rompen cárteles pueden adoptar las formas más taimadas. Aun así, no son invariablemente eficaces. John D. Rockefeller, que era un gran especialista en estos métodos taimados, les tenía tan poca confianza que finalmente recurrió a la fusión de *propiedad* —de ahí la creación de la Standard Oil—. La justicia sumaria en el Oeste americano contra los violadores de los acuerdos vitales del grupo (por ejemplo, el ganado vacuno y los caballos del rancho no se roban, las concesiones mineras no se pasan por alto y a las mujeres solas no se las molesta) fue un intento de reforzar un estilo de vida precario cuya viabilidad dependía en gran parte de que no existiera el gorroneo, de que todo el mundo jugara limpio.

Antes de la puesta en vigor, debe haber acuerdos, condiciones acordadas que ejecutar. ¿Cuál será la parte de la carga del grupo que corresponda a cada uno y cómo se repartirá la recompensa común (a no ser, por supuesto, que sea totalmente indivisible)? El reflejo inmediato de la mayoría de nosotros sería decir «equitativamente», «justamente», «imparcialmente». No obstante, puesto que éstos no son términos *descriptivos* sino evaluativos no hay seguridad de que la mayoría de los miembros del grupo consideren cualquier reparto como equitativo, justo, etc. Existe todavía menos seguridad de que si lo hicieran, el conjunto de condiciones equitativas, justas, etc., fuera asimismo el conjunto más adecuado para asegurar la adopción de la «solución cooperativa», es decir para asegurar la cohesión del grupo. A los miembros estratégicamente colocados, a los «irreductibles» o a los subgrupos negociadores a lo mejor será necesario concederles condiciones mucho mejores que a los miembros que «no tienen otro sitio adonde ir». Evidentemente, en la medida en que un miembro o

---

La misma numeración de lo que podría o no ser adecuadamente manejado mediante la asimilación del Estado a los grupos de interés con rasgos coercitivos muestra hasta qué punto el enfoque contractualista es una camisa de fuerza para la teoría del Estado.

subgrupo pueda obtener por fuerza del resto del grupo mejores condiciones, más se habrá aproximado al estatus de gorrón y, por lo tanto, a los límites dentro de los cuales el grupo puede sobrellevar gorrones sin descomponerse.

Pudiera pensarse que una vez que se encontrara enfrentado a tales límites, amenazado con la descomposición, el grupo intentaría preservarse recurriendo a nuevos métodos más eficaces de puesta en vigor de los acuerdos de grupo, de asignación de costes y recompensas o de los códigos de conducta y tomaría represalias con más fuerza contra sus gorrones. De hecho cierta severidad puede ser factible. Pero el grupo no es el Estado; su ascendiente sobre sus miembros es de otro tipo, al igual que lo es la *facultad de éstos de optar por salirse del grupo* si se les presiona[20]. La capacidad de un grupo de desarrollar su puesta en vigor está poderosamente condicionada por la naturaleza de la recompensa que está destinado a producir y de la carga que debe soportar para que crezca la recompensa. No cabe la presunción de que siempre, o muy a menudo, será la adecuada para controlar el problema del gorroneo y para facultar al grupo para su supervivencia ni, ciertamente, para permitir que se forme.

Si es así, es razonable imputar al estado de naturaleza —como a un sistema ecológico que contiene presa, predador y parásito— cierto equilibrio en la estructura grupal de la sociedad. El equilibrio depende del *potencial destructivo* del fenómeno del gorroneo. Este limita la cantidad y el tamaño de los grupos de interés que consiguen formarse. El universo resultante de grupos determina, a su vez, el número tolerado de gorrones y el volumen *real* de sus «parasitarias» ganancias compatibles con la supervivencia del grupo.

Los grupos de interés que obtienen beneficios no disponibles para las personas individuales en sus transacciones con otros son benignos o malignos dependiendo principalmente de los valores del observador. Si sus transacciones se realizan completa o principalmente con otros grupos de interés, las recompensas extraordinarias conseguidas por un grupo pueden considerarse por el observador desinteresado como al fin y al cabo compensadas por los beneficios extraordinarios que los otros grupos logran conseguir *a costa de éste.* Esta es aproxi-

---

[20] Para la diferencia fundamental entre los «grupos» (incluyendo a las comunidades políticas) donde la gente puede «votar con los pies» y otros donde no puede, *vid.* Albert Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, 1970. [Trad. cast., Fondo de Cultura Económica.]

madamente la perspectiva «pluralista», del «fin de las ideologías», de cómo funciona la sociedad moderna. En vez de lucha de clases por la dominación y la plusvalía, los grupos de interés negocian entre sí hasta quedar paralizados. Aunque la sociedad moderna no funciona así en realidad, cabe quizá cierta presunción de que el estado de naturaleza sí podría funcionar así. Si está organizado globalmente, cabe esperar que las ganancias y pérdidas netas debidas a la acción cohesiva de grupos sean pequeñas (aunque «sobre el papel» todo el mundo gana como productor organizado a expensas de su propio *alter ego*, el consumidor desorganizado). Además, las técnicas de negociación «excesivamente» agresivas por parte de un grupo *vis-à-vis* otros grupos en posiciones menos ventajosas propende a crear algunos de los mismos efectos autorreguladores y autoestabilizadores que el «excesivo» gorroneo produce *dentro* de un grupo. Al igual que la formación de grupos permanece dentro de ciertos límites, así lo hace también la explotación desmedida de la fuerza de grupo que raya con el gorroneo.

Nuestro esquema ya está preparado para la introducción del Estado. Queremos contestar a la pregunta, ¿cómo afecta el funcionamiento del Estado al equilibrio de la estructura de grupos de la sociedad? Evidentemente, donde existe un Estado, el *dominio* soberano se añade al *contrato* como medio de extraer una recompensa grupal de los demás. Además de grupos orientados hacia el mercado, surgen incentivos racionales para que se formen grupos orientados hacia el Estado, o para que los grupos empiecen a mirar hacia los dos lados, hacia sus mercados y hacia el Estado. Cuando mayor sea el alcance del Estado mayor es el campo para beneficiarse de sus mandatos y como Marx no dejó de observar, el Estado estaba «creciendo en la misma medida en que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de interés, y, por consiguiente, nuevo material para la administración del Estado»[21].

Cuando una sociedad consta sólo de personas, familias y en el peor de los casos quizá grupos muy pequeños, ellos dan o niegan su consentimiento en democracia al gobierno del Estado en respuesta a los incentivos disponibles. Son, por así decirlo, «vendedores» perfectamente competitivos de su consentimiento —en la inteligente expresión de George J. Stigler, «precio aceptantes». El «precio» que acep-

[21] K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en K. Marx y F. Engels, *Selected Works in One Volume*, 1968, pág. 169. [Trad. cast., Ariel.]

tan o rechazan está contenido en la oferta redistributiva global que el Estado diseña para comprar a la mayoría frente a la oferta u ofertas rivales. Un grupo de interés orientado hacia el Estado, sin embargo, en lugar de meramente reaccionar ante la oferta existente, negocia de manera activa y vende los votos y la influencia que representa por un mejor acuerdo redistributivo que el que sus miembros individuales conseguirían sin coaligarse. La recompensa de grupo, pues, es la redistribución excedente que consigue sacar en virtud de su cohesión. Como cualquier otro «formador de precio», puede hasta cierto punto influir en su propio favor en el precio que consigue. En el contexto político, el precio que pone es a su lealtad y apoyo.

La recompensa —un subsidio, una exención fiscal, una tarifa, una cuota, un proyecto de obras públicas, una subvención para la investigación, un contrato de aprovisionamiento del ejército, una medida de «política industrial», de desarrollo regional (¡por no hablar de la *Kulturpolitik*!)— es sólo en un sentido aproximado «dada» por el Estado. Esto es claramente visible en el tipo de redistribución pura, de gravar con un impuesto a Pedro para ayudar a Pablo, pero se oculta más en sus formas más impuras (y más usuales), especialmente cuando los efectos redistributivos se producen conjuntamente con otros efectos (por ejemplo, la industrialización). Los definitivos «donantes» —los que pagan los impuestos, los consumidores de este o aquel artículo, los competidores, las clases y los estratos rivales, los grupos o regiones que podrían haber sido favorecidos por alguna política pero no lo fueron— están ocultos para los beneficiarios tanto por los insondables misterios de la verdadera distribución (¿quién acaba pagando «realmente», por ejemplo, el control de precios?, ¿quién soporta la carga de una desgravación de impuestos?, ¿a quién se le priva de qué cuando los atletas nacionales consiguen un nuevo estadio?) como por el mismo tamaño y espesor del amortiguador que forman las finanzas públicas entre las percepciones de los ganadores y los perdedores.

Un determinado grupo que mediante presión y negociación logra sacar alguna ventaja del Estado consideraría de manera típica y no irracional que su coste es infinitesimal en función de cualquier criterio sensato que hombres acostumbrados a los asuntos públicos pudieran aplicar[22]: el conjunto de todas las ventajas semejantes ya concedidas a

---

[22] Como afirmó un senador americano refiriéndose a las deliberaciones del Comité de Finanzas del Senado: «Mil millones por aquí, otros por allí, y cuando quieres acor-

otros, o el gran bien que supondrá, o el presupuesto total del Estado, etc. Como el vagabundo de la caricatura que extiende su sombrero —«¿Podría prescindir del 1 por ciento del producto nacional bruto, señora?»— el grupo se sentirá motivado a formular demandas mediante el reconocimiento perfectamente sensato de que concedérselas es para el Estado cuestión de calderilla. Nunca podría formular una demanda de ayuda incondicional, ni siquiera de una magnitud mucho menor, a personas u otros grupos, pues no le apetecería pedir por caridad. Al mismo tiempo, si cobrara suficiente ánimo para hacerlo, ¿cuánto conseguiría con el 1 por ciento de los ingresos de Pedro y Pablo? Y ¿cómo se las arreglaría para pedir con éxito a la suficiente cantidad de gente como para lograr que valiera la pena? Si se le da a elegir, es una táctica inferior para un grupo dirigir sus demandas a otro grupo en vez de al Estado. Las razones tienen que ver con la naturaleza del «quid pro quo», así como con el hecho de que sólo el Estado dispone de la panoplia de «instrumentos políticos» para difundir y suavizar la distribución del coste. Sólo existe un instrumento, el Estado, cuya posición como intermediario universal permite al postulante con éxito llegar, no a alguna porción debidamente modesta de los ingresos de ciertas personas, sino a los de toda una nación entera.

Hay formas todavía más potentes en las que la posibilidad de obtener recompensas «del» Estado en vez de a través del mercado, directamente de personas o de grupos dentro de la sociedad civil, transforma el entorno en el que los grupos de interés se organizan y subsisten. Una determinada recompensa puede ser lo suficientemente importante como para incitar a un grupo potencial a constituirse y a participar en la actuación colectiva necesaria para conseguirla. Su coste correspondiente, por virtud del papel intermediario del Estado, es probable que sea tan ampliamente diluido a través de la sociedad y tan difícil de seguir el rastro de su distribución, que «nadie lo siente realmente» y «todo el mundo puede permitírselo». El grupo orientado hacia el Estado, al sacar un beneficio cuyo coste es soportado por el resto de la sociedad, está representando el papel de gorrón *vis-à-vis* la sociedad precisamente de la misma forma que lo hace el miembro de un grupo *vis-à-vis* el resto del grupo.

A diferencia del gorrón individual que más allá de un cierto punto *o encuentra alguna resistencia o destruye al grupo*, y a diferencia del

---

dar estás hablando de dinero de verdad.» Mi fuente es un rumor pero *se non e vero, e ben trovato.*

grupo gorrón orientado hacia el mercado al que se oponen quienes deben ceder ante sus excesivas condiciones contractuales, el grupo orientado hacia el Estado no encuentra *resistencia sino complicidad.* Está tratando con el Estado, para el que condonar su comportamiento gorrón forma parte esencial de la construcción de la base de consenso sobre la cual ha decidido (sabia o neciamente) fundar su poder. La construcción del consentimiento por medio de la redistribución está estrechamente moldeada por la presión de la competición política. El Estado, compitiendo con su oposición, sólo tendrá una limitada capacidad para elegir discrecionalmente sobre cuáles de las demandas serán las que conceda y hasta qué punto. Rápidamente se encontrará presidiendo sobre una pauta redistributiva de creciente complejidad y falta de transparencia. Cuando se permite que otro gorrón se suba al autobús los «pasajeros contribuyentes» tienen todas las posibilidades de permanecer inconscientes del hecho así como de su incidencia sobre las «tarifas» que tienen que pagar. Aunque difícilmente puedan dejar de adquirir alguna conciencia general de que existe gorroneo e incluso pueden tener una idea exagerada de la extensión del fenómeno, dejarán de percibir adiciones marginales concretas. Por lo que tampoco cabe esperar que reaccionen defensivamente ante el aumento del gorroneo.

Mientras la dilución de costes en la inmensidad y complejidad de la maquinaria redistributiva del Estado atenúa la resistencia al gorroneo por parte de los grupos, el gorroneo *dentro de* los grupos de interés orientados al Estado se hace relativamente inocuo por la especial naturaleza de la carga que los miembros del grupo deben sobrellevar para poder conseguir la recompensa del grupo. Un grupo orientado hacia el mercado debe distribuir por completo (aunque no necesariamente de manera «equitativa» o «justa») entre sus miembros el peso de la acción del grupo —el coste de administrar el autobús del grupo, la sanción disciplinaria y pérdida de sueldo implicadas en el seguimiento de una convocatoria de huelga, los beneficios perdidos por las menores ventas, la abnegación necesaria para respetar un código de conducta. A no ser que se cumpla una de las condiciones esbozadas antes en esta sección (el altruismo, la falta de envidia y un amplio excedente de la recompensa sobre el coste del grupo, y la eficaz limitación del gorroneo), el problema del gorroneo abortará lo que motiva el interés de grupo antes de que pueda surgir: el grupo decaerá, se desmoronará o dejará de llegar a un acuerdo cooperativo desde el principio.

Sin embargo, un grupo orientado hacia el Estado típicamente soporta una carga de peso pluma. Necesita pedir poco a sus miembros. Es suficiente que existan los productores de leche *como tales* para que el Estado, con la oposición pisándole los talones, invente una *política para la leche* (y la mantequilla y el queso) que les proporcionará mejores rendimientos que los que el mercado, sin la ayuda de una política lechera, podría proporcionar. A cambio, el grupo no necesita ni siquiera demostrar el cumplimiento del contrato político implícito «entregando el voto». Los productores de leche tienen amplia libertad para «gorronear» en dos sentidos: pueden votar a la oposición (lo que, si se supiera, podría sencillamente provocar que el Estado redoblara sus esfuerzos para idear una más eficaz política lechera) y pueden dejar de pagar las cuotas para contribuir a financiar la presión política de la industria lechera.

Ninguna de las dos formas de gorronear tiene muchas posibilidades, si es que tienen alguna, de reducir su efectividad a la hora de obtener una recompensa redistributiva. Aun cuando un grupo de interés «no tenga adonde ir» políticamente, de manera que la amenaza implícita de dar su apoyo a la oposición sea ineficaz porque no resulte creíble, o cuando su fuerza a la hora de negociar sea por alguna razón menos invencible que la de los productores de leche, de modo que necesite un esfuerzo para salirse con la suya, la cantidad de dinero que puede gastar provechosamente en la presión política, las contribuciones políticas y similares es generalmente una bagatela en comparación con la recompensa potencial. Si no contribuyen todos los miembros de un grupo, algunos pueden (y a veces unos cuantos lo hacen) cubrir sin esfuerzos los costes por el grupo entero. Algo muy parecido ocurrirá probablemente cuando el grupo de interés exige a sus miembros que agiten banderas, que se manifiesten, que se cojan de los brazos o que tiren piedras. Muchos gorrones pueden quedarse en casa pero el grupo normal estará por lo general integrado por un suficiente número de miembros voluntarios como para que se cumplan las condiciones del caso *b*) (pág. 251) y para que una buena y ruidosa manifestación tenga el impacto necesario. En resumen, puesto que la acción política es en general extraordinariamente *barata,* los grupos de interés orientados hacia el Estado están muy próximos a resultar *inmunes a su propio problema de gorroneo.*

Con el Estado como fuente de recompensa para los grupos de interés, el gorroneo pierde la mayor parte de su potencial destructivo como impedimento para la formación y la supervivencia de grupos.

En los términos del paralelismo «ecológico» empleado más arriba, la presa, el predador y el parásito ya no están en equilibrio. Se embotan las reacciones defensivas de la presa: no existe mecanismo de mercado alguno para avisar a la sociedad de que un grupo de interés determinado está aumentando sus pretensiones sobre ella; sus exigencias se ocultan por el tamaño y la complejidad del aparato fiscal y de otros aparatos redistributivos del Estado. Además, mientras que el mecanismo de los contratos bilaterales entre partes que dan su consentimiento funciona de manera simétrica, en cuanto que es tan eficiente a la hora de concertar condiciones aceptables como en rechazar las inaceptables, el proceso político democrático está construido para funcionar asimétricamente, esto es, para conceder exigencias a una gran variedad de grupos más que para negárselas. Por lo tanto, aún cuando la «presa» fuera suficientemente consciente de la presencia del predador, no tendría ningún mecanismo de defensa bien adaptado para hacerle frente.

Además, los grupos de «predadores», en los términos de mi argumentación acerca de lo relativamente barata que resulta la acción política cohesiva, pueden sobrevivir y alimentarse de la sociedad casi sin importar lo infectados que puedan estar por sus propios «parásitos» gorrones. Como corolario, el parásito puede prosperar sin ningún efecto adverso sobre la capacidad del predador de mantenerlo y alimentarlo. Más de una cosa no lleva consigo menos de la otra. Cualquier cantidad grande o pequeña de gorrones pueden acomodarse en una población de grupos de interés, los cuales a su vez pueden todos comportarse al menos como gorrones parciales *vis-à-vis* el gran grupo que es la sociedad.

Lo anterior pudiera sugerir el tipo de indeterminación inestable e ingrávida en el que los grupos de interés pueden sin previo aviso en un momento determinado tan pronto reducirse como multiplicarse. Carentes de una dinámica interior propia, hace falta la casualidad estocástica para que hagan lo uno en vez de lo otro. Casi se excluye cualquier sugerencia de este tipo que, por supuesto, iría contra el grueso de la evidencia histórica (en el sentido de que la mayor parte de las veces, el número y la influencia de los grupos de interés aumenta a través del tiempo), por dos características adicionales implícitas en la interacción del grupo con el Estado. Primero, que tenga o no éxito el otorgamiento de recompensa en la captación del apoyo del grupo y en el reforzamiento del ocupante del poder del Estado, aumentará generalmente el aparato del Estado, la intensidad y com-

plejidad de sus actividades, puesto que el otorgamiento de una recompensa de grupo requiere cierto aumento correspondiente de sus agencias de supervisión, regulación y ejecución. Por regla general, no obstante, cuanto más gobierna el Estado, mayores tienden a ser las recompensas potenciales que pueden derivarse de solicitar con éxito su ayuda y de ahí que propendan a ser mayores las ventajas de formar un grupo. Segundo, cada otorgamiento de una recompensa de grupo demuestra el carácter «fácil de persuadir» del Estado atrapado en la difícil situación competitiva. Cada otorgamiento, pues, es una señal para los grupos potenciales que se consideran situados de manera similar en algún aspecto, mejorando desde su punto de vista la probabilidad de arreglárselas para conseguir realmente una determinada recompensa potencial si se organizan para reclamarla.

Consiguientemente, por estos dos motivos, la predisposición del sistema es a provocar la proliferación de grupos de interés. Que el proceso se inicie por la oferta de un favor del Estado o por la demanda de un grupo es una cuestión del tipo el huevo y la gallina de muy limitado interés. Independientemente del impulso inicial, los incentivos y resistencias parecen disponerse de tal manera que hacen que las políticas redistributivas y la formación de grupos de interés *se sostengan y se intensifiquen mutuamente.*

Las interacciones entre la presión de grupo y las medidas redistributivas no necesitan limitarse a los temas de estrecho interés propio. Los grupos pueden formarse y actuar para promover la causa de una tercera parte, por ejemplo, los esclavos, los enfermos mentales, el «tercer mundo», etc. Tales «persuasivos grupos de presión» pueden no tener la suficiente influencia como para permitirles negociar su apoyo político directamente a cambio de políticas que favorezcan a su causa. Sin embargo, pueden llegar a influir a la opinión pública hasta el punto de que el Estado, la oposición o ambos consideren que es buena política incluir en sus programas la medida reclamada. Una vez adoptada, tal desinteresada medida amplía tanto el ámbito de acción estatal como el aparato para su ejecución y sirve como precedente que incita a otros persuasivos grupos de presión a organizar y promover la causa siguiente[23].

---

[23] *Cf.* W. Wallace, «The Pressure Group Phenomenon», en Brian Frost (ed.), *The Tactics of Pressure,* 1975, págs. 93-94. Wallace señala asimismo que las causas alimentan a los medios de comunicación y éstos alimentan a las causas, de lo que quizá sea posible inferir algo más que el hecho de que cierto tipo de proceso acumulativo podría seguir funcionando incluso en ausencia del Estado. Sin embargo, ¿vería la gente tanta

Detrás de cada causa valiosa se extiende una cola de *otras causas de comparable validez.* Si la investigación del cáncer merece el apoyo del Estado, ¿no debiera apoyarse asimismo la lucha contra la poliomielitis así como otras áreas vitales de la investigación médica? y ¿no contribuyen las exigencias de la investigación médica a establecer los argumentos en favor del apoyo a otras ciencias así como a las artes, la educación física y así sucesivamente en ondas que se ensanchan interminablemente? Es fácil imaginarse el desarrollo de sucesivos grupos de presión en favor de la investigación, la cultura, el deporte, mientras que un grupo de presión abiertamente anticultural o antideportivo parece sencillamente impensable. Una vez más, la predisposición de la situación es tal que su desarrollo será hacia adelante y hacia afuera, para abarcar más causas, aprovechar más exigencias, redistribuir más recursos, estimulando por tanto más demandas nuevas —en vez de a la inversa, hacia atrás y hacia adentro, hacia una menos marcada estructura de grupo y un Estado menos redistributivo, más «mínimo».

Grabada en el subconsciente de la opinión pública liberal educada, ha habido durante mucho tiempo una percepción de la distinción entre la buena y la mala redistribución, entre el reconocimiento de los méritos y el tratar de congraciarse. En un libro reciente y muy sensato, Samuel Brittan ha hecho mucho por explicitar la distinción[24]. En general, es bueno redistribuir la renta de tal manera que se produzca justicia social, seguridad, salud y educación. Es malo redistribuir para favorecer a grupos de interés especiales. Los subsidios a los agricultores, la «política industrial», el control de alquileres, la depreciación acelerada, la desgravación fiscal sobre los intereses hipotecarios de viviendas o sobre los ahorros para la jubilación son en general malos, porque distorsionan la asignación de recursos —en el sentido de hacer que la renta nacional sea más baja de lo que sería en otro caso.

Habría que hacer dos afirmaciones breve pero urgentemente. Una es que (a no ser que definamos primero el término «distorsión» de la forma necesaria para producir la respuesta que queremos) realmente no hay nada que nos permita suponer que la imposición fiscal para allegar fondos para un objetivo valioso o para dispensar la justicia distributiva

---

televisión en el estado de naturaleza? Es decir el hábito de ver la televisión durante tanto tiempo ¿no es, en parte, un producto del menor interés por parte de la gente en hacer cosas propias del estado de naturaleza, sea porque ya no resulta divertido o porque las hace el Estado en vez de ellos?

[24] Samuel Brittan, *The Role and Limits of Government: Essays in Political Economy,* 1983.

no «distorsione» la asignación de recursos antes de impuestos. *A priori* todos los impuestos (hasta el otrora Santo Grial de la economía del bienestar, el impuesto «neutral» de suma fija), todas las transferencias, subsidios, aranceles, topes máximos y mínimos de precios, etc., deben en general cambiar las ofertas y demandas de productos y factores interrelacionados. Cuando decimos que los distorsionan, lo único que realmente estamos diciendo es que no aprobamos el cambio. Es ligeramente autoengañoso asegurarnos a nosotros mismos que nuestra aprobación es mucho más que el reflejo de nuestros prejuicios, que es un diagnóstico informado, una función de algún criterio «objetivo» tal como la eficiencia en la asignación reflejada de un modo u otro en la renta nacional (en vez de en las más controvertidas «utilidad total» o «bienestar»). Que la asignación de recursos después de impuestos, después de los subsidios de bienestar social, después de los aranceles, etc., haya dado lugar a una más alta o más baja renta nacional de lo que lo habría hecho la asignación antes de impuestos, aranceles, etc., es un problema de números índice que carece de una «solución objetiva» *(wertfrei).* No es cuestión de conocimiento sino de opinión, que por supuesto puede ser una opinión bien fundada. La mayoría de los hombres razonables podrían compartir el juicio de que si toda la renta del Estado procediera de, digamos, un fuerte impuesto sobre el comercio interior de un producto como la sal que la gente sencillamente necesita tener, y toda la renta se gastara en satisfacer los caprichos de madame Pompadour (una perspectiva atractivamente simple de los viejos malos tiempos que pocos confesarían, aunque muchos todavía medio creen), la renta nacional (por no hablar de la utilidad) sería menor que bajo la mayor parte de las demás configuraciones redistributivas conocidas por la historia[25]. Sin embargo, pautas de ingresos y gastos menos fantásticas podrían producir auténtica perplejidad en cuanto a su incidencia sobre el producto nacional. Incluso los menos inclinados al agnosticismo podrían poner sinceramente en duda la naturaleza «no distorsionante» de un instrumento fiscal generador de ingresos, no obstante lo virtuosa que fuera la causa por la que se impusiera.

[25] Madame Pompadour gastaría toda su renta en porcelana de Sèvres y el resto de la gente todos sus ingresos en sal si el impuesto sobre la sal fuera fijado lo suficientemente alto como para no dejarles dinero para otra cosa. Nótese que como la demanda de sal no varía con su precio, gravarla (en lugar de hacerlo sobre productos con una demanda más elástica) ¡no debería provocar demasiada distorsión! Aún así, como quiera que toda la renta nacional se gasta en sal y porcelana, podemos opinar que se vería reducida por el impuesto sobre la sal.

La otra observación es más clara y más importante. Es sencillamente que en realidad no importa que podamos distinguir en la práctica «objetivamente» la buena redistribución de la mala. Si tenemos la una tendremos también la otra. Un sistema político que en virtud de las ofertas competitivas para conseguir el consentimiento produce una redistribución que consideramos que conduce a la igualdad o la justicia, también producirá una redistribución que consideraremos como complaciente con los grupos de interés. De ninguna manera está claro que existan criterios «objetivos» para distinguir la una de la otra. Todavía menos evidentes son los medios que acaso pudieran restringir o frenar a la una y dejar pasar a la otra.

Para resumir, mientras que en un sistema político que requiere el consentimiento y permite la competición el Estado parece lógicamente obligado a engendrar redistribución, en el sentido cotidiano del término no «determina» su alcance ni su escala. Una vez iniciada, la naturaleza adictiva de la redistribución pone en marcha cambios no deseados en el carácter individual y en la estructura familiar y grupal de la sociedad. Aunque unos puedan considerarse como buenos y otros como malos, no parece factible ningún control selectivo sobre ellos. Estos cambios reaccionan a su vez sobre el tipo y la extensión de la distribución que el Estado está obligado a emprender. Aumentan las probabilidades de que se pongan en marcha diversos procesos acumulativos. En cada proceso de este tipo la redistribución y cierto cambio social se impulsan mutuamente. La dinámica interna de estos procesos siempre apunta hacia adelante; no parecen contener mecanismos limitativos o equilibradores. Los intentos por parte del Estado de limitarlos provocan síndrome de abstinencia y pueden ser incompatibles con la supervivencia política en contextos democráticos.

Subida de precios

> *La inflación o es un remedio o una circunstancia endémica. Depende de si puede imponer las suficientes pérdidas requeridas para suministrar ganancias en otra parte.*

El acto de gobernarlos ayuda a hacer ingobernables a los gobernados.

Ningún fenómeno tiene más de una explicación completa. Sin embargo, una explicación completa puede codificarse en más de un

sistema de expresiones. Con todo en inglés, en japonés o en español, debe seguir siendo más o menos la misma explicación. Las teorías alternativas que explican un fenómeno social o económico debidamente identificado son a menudo ferozmente competitivas e insisten en la mutua exclusividad. Y sin embargo o son incompletas y erróneas, o completas e idénticas en contenido. En este último caso, deben ser susceptibles de traducirse a sus sistemas terminológicos recíprocos.

Las teorías alternativas de la inflación son un ejemplo adecuado al respecto. Son notoriamente competitivas. Una presenta su argumento en términos de un exceso de demanda de bienes, y lo resume como una deficiencia del ahorro deseado en relación con la inversión deseada. Esta, a su vez, está vinculada a un exceso de rendimientos esperados del capital sobre el tipo de interés o alguna expresión análoga. Otra propone como principio alguna relación entre los precios actuales y los precios futuros esperados y los tipos de interés, por una parte, y los intentos por parte de la gente de reducir (o incrementar) sus saldos de efectivo por otra, intentos que impulsan a subir a los precios actuales. Para aquellos a quienes les gusta una cierta dosis de física en su economía, la «velocidad» de alguna variante adecuada de la «cantidad» de dinero subirá, o tal vez una más amplia variante del dinero demuestre ser más adecuada para que se le aplique una velocidad constante. Se exprese como se exprese, la idea de que la gente ajusta el valor real del dinero que tiene a lo que cree que tendría que tener, expresa en términos de exceso de oferta de dinero lo que otras teorías expresan en términos de exceso de demanda de bienes. Todavía otra teoría haría que la distribución de los ingresos reales entre los capitalistas altamente ahorrativos (o las empresas que poseen) y los trabajadores poco ahorrativos se conformara a cualquier distribución que haga falta precisamente para proporcionar la cantidad de ahorro equiparable con la inversión. La inflación ha de reducir el consumo y elevar los beneficios mediante la depreciación temporal de los sueldos; si la indexación del coste de la vida o la ágil negociación salarial impiden que lo haga, la inflación seguirá dando vueltas en círculos continuamente y no se conseguirá nada. La traducción de esta teoría al lenguaje de cualquiera de las otras es, quizá, un poco menos directa, pero está bien al alcance del económicamente docto. (Puede que necesite algún codazo. Es probable que tenga su «lenguaje» favorito y deteste la traducción.)

Un objetivo de estas meditaciones es sostener mi argumento de

que el poner dos teorías de los niveles de precios (y llamar embarazosamente «monetarismo» a una de ellas) en el centro de acaloradas controversias de tipo casi religioso es indigno de la calidad intelectual de algunos de los protagonistas. La controversia o es espuria o implícitamente se refiere a otras cosas y el debate ganaría haciéndolas explícitas.

Mi otro propósito en insistir en la esencial equivalencia de las teorías acreditadas es, sin embargo, asegurar que no se atribuya ninguna pretensión de innovación al esquema explicativo resumido que voy a exponer a continuación. Se trata simplemente de otra «traducción» brutalmente abreviada de la teoría recibida, utilizando en su mayor parte la terminología empleada en la sección anterior de este capítulo. La razón por la que precisamente puede valer la pena hacerla, y cómo tiene su lugar apropiado dentro del argumento de este libro, se irá clarificando a medida que avancemos.

Tomemos una sociedad compuesta, para simplificar, sólo por grupos de interés organizados. Cada uno vende su contribución particular al bienestar de los otros y compra las de los otros. El número de tales grupos es finito, de ahí que cada uno pueda influir en su precio de venta, y supondremos que todos lo han hecho así de tal forma que ninguno puede mejorar su posición. Dejemos que la llegada del milenio transforme a los miembros de cada grupo en altruistas animados por los mismos sentimientos, que ahora emprenden una acción colectiva para mejorar la situación de los miembros de los demás grupos (sin importarles que esto pueda empobrecer a sus propios compañeros de grupo). Bajan el precio del producto o servicio que aportan, intentando mejorar las condiciones de intercambio para los demás. No obstante, como los demás se han convertido asimismo a una similar inclinación, «toman represalias» bajando sus precios, no sólo para restaurar la posición original, sino para ir más allá de ella, puesto que quieren dejar al primer grupo mejor de lo que estaba al principio. El primer grupo seguidamente toma sus represalias y así sucesivamente. No existe ninguna razón interna por la que este proceso de saltos de rana deba detenerse en ningún lugar concreto, tras ninguna cantidad determinada de inconcluyentes vueltas. Los diversos «fijadores de precios», compitiendo por dejar mejor situados a los demás en los contratos, generarán un torbellino de precios descendentes.

El casi perfecto anverso de este milenio es, por supuesto, cierta aproximación a la sociedad moderna tal como ha ido tomando forma

durante el último medio siglo. Durante este período, mientras que los precios de los activos se han visto subir y bajar, el «nivel» de los precios corrientes de los bienes y servicios nunca ha bajado. La mayoría de las veces ha subido, y el tono del discurso actual sugeriría que esto es ya bastante ampliamente aceptado como una condición endémica, con la que hay que convivir y a la que hay que mantener por unos medios u otros dentro de ciertos límites (sin serias esperanzas de erradicación). La inflación *endémica estaría,* por supuesto, generada por una sociedad de grupos de interés egoístas donde los vanos intentos de ganar cuota de la distribución producirían una interacción a imagen de un espejo invertido que reflejara al revés la interacción imaginaria de los altruistas descrita en el párrafo anterior.

Se pueden concebir fácilmente versiones progresivamente mejor articuladas de una explicación basada en las ganancias que se intenta conseguir y el rechazo de las correspondientes pérdidas. Podríamos suponer una sociedad en estado de naturaleza donde los grupos de interés, habiendo negociado y llegado al estancamiento, simplemente tratan de proteger (más que de realmente aumentar) sus respectivas cuotas absolutas y relativas. Aunque aceptarían ganancias inesperadas, se niegan a aceptar pérdidas inesperadas. (Acaso injustamente, esta sería mi concisa lectura de la idea que se encuentra en la mayor parte de la moderna macrosociología panglosiana, del equilibrio pluralístico resultante del ajuste recíproco de todos los intereses adversarios más importantes, sin que nadie termine muy enfadado). Cualquier choque exógeno (a no ser que se trate de una inesperada ganancia que milagrosamente enriquecería a todos en la misma proporción) debe consecuentemente desencadenar una espiral inflacionista. La teoría no proporciona razones por las que, una vez iniciada, la espiral deba cesar en algún momento, ni elemento alguno que rija su velocidad (o su aceleración). No obstante, se adapta razonablemente bien al clásico tipo de causación de guerra y pérdida de la cosecha, mientras atribuye a las características estructurales de la sociedad las razones por las que la estabilidad de los precios, una vez perdida, no puede recuperarse (esto es, la razón por la que la inflación deja de cumplir su función).

Haciendo el acostumbrado viaje de dirección única desde el estado de naturaleza hasta la sociedad política, tal teoría puede desplegar sus alas y volar. En lugar de ser un choque exógeno, aquí la guerra de tira y afloja sobre las cuotas de distribución no se desencadena por un choque desde fuera sino que es generada por el propio sis-

tema, endógenamente. Es de lo que en su mayor parte se trata en la interacción del Estado y los grupos de interés (incluyendo empresas individuales en un extremo de la escala y clases sociales enteras en el otro). Desde aquí, es dar un paso natural pasar a alguna variante fuertemente politizada de la teoría, con las ganancias redistributivas debidas a la actividad del grupo orientado al Estado desencadenando acciones de contraataque orientadas hacia el mercado o hacia el Estado o ambos por parte de los perdedores, incluyendo híbridos tan vigorosos como cuando un grupo perdedor actúa en contra de algún sector del público neutral (por ejemplo, los camioneros que bloquean las carreteras y las calles) para forzar al Estado a compensar su pérdida.

Una pérdida adecuadamente articulada podría incorporar además elementos tales como la inercia, la ilusión monetaria o el diferencial de poder de los diversos grupos sobre sus propios términos del intercambio. Debiera tenerse en cuenta la naturaleza sigilosa de una gran parte de la redistribución debida a la inmensidad y a la absoluta complejidad de las modernas «cajas de herramientas» de la política fiscal y económica, la frecuentemente incierta incidencia de las políticas, así como el seductor truco óptico por el que el mayor gasto público afecta a la redistribución «real» en el presente mientras el déficit presupuestario incrementado desplaza aparentemente la carga «financiera» hacia el futuro. El sigilo inherente a la mecánica de muchas formas de redistribución —*abierta para los ganadores, encubierta para los perdedores*— por mucho que sea en gran parte fortuita e imprevista, puede suponerse que lleva a contraataques retrasados o sólo parciales por parte de los perdedores; de modo que la inflación puede no invalidar toda la redistribución. Una vez que todos los que puedan hacerlo se resistan a entregar más, la ulterior redistribución realizada a sus expensas está *ex hypothesi* condenada a fracasar. Mientras continúe el intento de hacerlo de este modo, la inflación para frustrarlo debe asimismo continuar. Si la naturaleza de la política democrática es tal que el intento es endémico, también debe serlo la inflación.

Un guión menos abstracto tendría incorporado un papel para algún desorganizado sector, estrato o función de la sociedad, cautivos propietarios de bonos, pequeños ahorradores, viudas y huérfanos (y todos los que sufren de «preferencia por la liquidez»), que tendrían que acabar perdiendo si tuvieran que ganar los ganadores acordados por el Estado, a pesar de que los perdedores *designados* se las arreglaran para recuperar las pérdidas que se suponía que habrían de sopor-

tar. La inflación, por así decirlo, «identificará» y arrebatará de las «manos débiles», si es que hay tales, los recursos que los ganadores se proponían ganar. Habrá actuado como remedio del desequilibrio de recursos. Habiendo concluido su propia causa, podría entonces reducirse. El corolario es que una vez que todo el mundo sea igualmente astuto, y esté igualmente organizado, alerta y dispuesto a defender lo que tenga en el mercado, en el piquete, en la camarilla política del partido o bajo las banderas en la calle, la inflación se vuelve impotente para cambiar las cuotas de distribución. En vez de eso, se convierte en uno de los instrumentos más poderosos por virtud del cual tales cuotas son defendidas contra las presiones que se originan ya sea en el proceso político o ya sea en la naturaleza.

Una teoría de la inflación expresada principalmente en función de los baluartes que el Estado democrático ayuda a construir en torno a las propias cuotas distributivas cuya manipulación es quizá su principal método de mantenerse en el poder, no necesita ofrecer una explicación de por qué esas cuotas son lo que son para empezar, ni por qué los grupos de interés tienen un especial grado de poder de fijación de precios. Por supuesto, se puede conectar con el corpus principal de la teoría económica que sí contiene tales explicaciones. De hecho, la conexión sería el resultado natural de la «traducción» de este tipo de discurso vagamente sociológico y político en otro económico más riguroso de un tipo u otro. Sin embargo, el ejercicio sólo serviría para poner al descubierto la relativa falta de novedad del presente enfoque, cuya verdadera pretensión a una *raison d'être* no es que ayude a comprender la inflación, sino que, a través de la contemplación de la utilidad o inutilidad de la inflación, ayude a comprender la creciente contradicción entre la redistribución que construye el consentimiento para el poder estatal y la programación de las mismas condiciones por las que *la sociedad llega a ser refractaria* a su ejercicio.

En la sección sobre redistribución adictiva, expuse la tesis de que a medida que se producen los valores democráticos, cada vez más gente recibe, utiliza y llega a requerir ayuda pública, cuya disponibilidad les enseña a organizarse para conseguir más ayuda de diversas formas. Un estudio de la inflación facilita pronto la antítesis. La redistribución cambia el carácter personal, familiar y grupal de tal modo que «congela» cualquier redistribución dada. Al engendrar «derechos» y estimular la aparición de defensas corporativas de las posiciones adquiridas, hace que sea cada vez más difícil realizar ajus-

tes redistributivos. Convocar a la realización de cambios, «realizar una política», construir cualquier nuevo patrón de ganadores y perdedores es exigir esfuerzos excesivos al arte de gobernar. Si alguna imperiosa realidad de la vida hace indispensable que haya perdedores, empiezan a aparecer señales del síndrome de abstinencia, surgen las rabietas, luditas tardíos sucumben al deseo de muerte y arruinan su propia forma de ganarse la vida antes que verla disminuir, mientras que el capital mal invertido remueve el cielo con la tierra para ser rescatado. Si el Estado considera que la sociedad es «ingobernable», cabe al menos la presunción de que es su propia gobernación la que la ha hecho así.

Toma y daca

Una cascada de ganancias cuyo coste deben pagar los propios ganadores, engendra al final más frustración y malhumorada agitación que consentimiento.

El dilema último de la democracia es que el Estado debe, pero no puede, replegarse.

Sea por la ingenuidad de los impuestos y las transferencias, o por el suministro de bienes públicos en su mayor parte pagados por algunos y disfrutados mayoritariamente por otros, o por unas políticas de intercambio comercial, industrial, etc., más indirectas y menos transparentemente redistributivas, lo cierto es que en definitiva algunos de los ciudadanos del Estado están siendo perjudicados para que otros puedan ser ayudados. Esto se considera cierto independientemente de la intención del ejercicio, es decir, aún si el efecto redistributivo es un subproducto incidental, indiferente, involuntario y acaso inadvertido. La característica general común de estas transacciones es que *pensándolo bien* el Estado está robando a Pedro para pagar a Pablo. Ellos no cumplen la condición del «óptimo de Pareto»; no se conseguiría el asentimiento unánime de unos Pedro *y* Pablo interesados en sí mismos. En este sentido se sitúan por debajo de los «contratos sociales» del tipo de aquellos en que la coerción de la soberanía sólo es reclamada con objeto de asegurar la adhesión de todos y cada uno a una solución cooperativa, de manera que Pablo pueda ganar sin que Pedro pierda (en la desafortunada expresión de Rousseau, de manera que

ambos puedan ser «obligados a ser libres», esto es, mejor que lo que cualquiera de los dos podría estar sin ser obligados a cooperar).

Se sitúan por debajo del tipo de acuerdo en el que algunos ganan y ninguno pierde, *no* porque siempre prefiramos un acuerdo donde Pablo gane sin que pierda Pedro a uno donde Pablo gane muchísimo y Pedro pierda un poco. Algunos considerarían como un bien positivo bajar a Pedro un escalón o dos. Asimismo puede existir alguna otra base para favorecer a uno sobre el otro aún cuando no creamos que tenga sentido deducir la pérdida de uno de la ganancia del otro para encontrar el verdadero equilibrio. Los acuerdos del tipo unos ganan y otros pierden son inferiores a los del tipo unos ganan y ninguno pierde sólo porque éstos últimos son *ipso facto* buenos (al menos si la envidia es excluida del cálculo), mientras que los primeros requieren un fundamento sobre el que basar su pretensión de bondad. Los acuerdos en que sólo hay ganadores *que requieren* coerción son interesantes constructos intelectuales. Es discutible que verdaderamente existan en la realidad, o que, de existir, formen parte importante de las relaciones entre Estado y sociedad [26]. Por otra parte, el consentimiento y las relaciones contrapuestas entre Estado y ciudadanos son los que hacen que se centren principalmente en los acuerdos en que unos ganan y otro pierden.

Antes de echar una última ojeada al callejón sin salida en que el Estado parece condenado a manipularse a sí mismo en el curso de su reparto de ganancias y pérdidas, me parece necesario, y más que una mera pedantería, protestar contra una extendida concepción errónea de la mecánica misma de robar a uno para pagar a otro. Hace ya algún tiempo que ha sido costumbre considerar a las funciones fiscales del Estado bajo los encabezamientos de *asignación* y *distribución* [27]. Bajo la asignación se subsumen las decisiones de *quién hace qué* acerca de proporcionar bienes públicos, «gobernar la economía» y asegurarse de que el mercado cumpla su función. La distribución

---

[26] Es difícil en cualquier caso concebir un bien público *puro* que no pudiera producirse en absoluto en el estado de naturaleza, aunque quepa alegar que los bienes con alto grado de «naturaleza pública» pudieran producirse en una escala subóptima. No obstante, la propia noción de escala óptima es más frágil de lo que parece, aunque sólo fuera porque el gusto por los bienes públicos bien puede depender de *cómo se producen*, por ejemplo, *la política puede engendrar el aprecio por las soluciones políticas* y hacer que la gente olvide cómo solucionar sus problemas cooperando espontáneamente.

[27] Explícitamente, creo, desde 1959, con la publicación del manual básico de R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*. [Trad. cast., Aguilar.]

como función fiscal se ocupa de *quién consique qué,* de deshacer el funcionamiento del mercado. La separación conceptual ha llevado a tratar estas funciones como una secuencia, induciendo a los gestores sociales a arremangarse y ponerse a trabajar: «Primero asignamos, luego distribuimos lo que la asignación ha producido.» La suposición de que, en un sistema de fuertes interdependencias, la distribución depende de la asignación pero la asignación no depende de la distribución es extraordinaria[28]. Aquellos que la hacen alegremente se enfadarían de hecho bastante si resultara ser válida. Si robar a Pedro *no* se tradujera en su menor consumo de champagne y bailarinas, y pagar a Pablo no condujera a que dispusiera de más asistencia sanitaria y a una más prolongada estancia escolar de aquellos de sus hijos que lo merecieran, ¿por qué habrían de preocuparse en absoluto los gestores sociales? ¿Qué conseguiría la redistribución? La decisión de hacer que Pablo consiga más y Pedro menos es implícitamente también una decisión de asignar ex bailarinas a la enseñanza y la enfermería. Esto deja de ser cierto sólo en el anormal supuesto de que un empobrecido Pedro y un enriquecido Pablo requieran conjuntamente los servicios de la *misma* «mezcla» total de bailarinas, enfermeras y maestras de escuela que antes.

Partiendo de la dicotomía asignación-distribución, los liberales (siempre en el sentido anglosajón) consideran que la política se refiere a dos clases diferentes de campos. Uno es el básicamente no conflictivo de la asignación, que da origen a «juegos de suma positiva». El otro es el más encarnizado dominio conflictivo de quién consigue qué, que produce «juegos de suma cero». (Obsérvese de nuevo, como en el capítulo 3, págs. 190-194, que como éstos no son juegos, la invocación del lenguaje de la teoría de los juegos es una concesión a la moda, pero dejémoslo pasar.) He insistido, quizá más que suficientemente, en que esos pretendidos juegos no pueden jugarse separadamente, y que las decisiones de asignación son al mismo tiempo decisiones de distribución y *viceversa.* Una decisión sobre quién consique qué condiciona lo que habrá de proporcionarse y por tanto quién hace qué. Separar a una decisión de la otra recuerda la ambición marxista de distinguir «el gobierno de los hombres» de «la administración de las cosas».

---

[28] He destacado (pág. 185), refiriéndome a la justicia distributiva de Rawls y a las «instituciones básicas» que le acompañan, una forma especialmente rígida de esta suposición.

ambos puedan ser «obligados a ser libres», esto es, mejor que lo que cualquiera de los dos podría estar sin ser obligados a cooperar).

Se sitúan por debajo del tipo de acuerdo en el que algunos ganan y ninguno pierde, *no* porque siempre prefiramos un acuerdo donde Pablo gane sin que pierda Pedro a uno donde Pablo gane muchísimo y Pedro pierda un poco. Algunos considerarían como un bien positivo bajar a Pedro un escalón o dos. Asimismo puede existir alguna otra base para favorecer a uno sobre el otro aún cuando no creamos que tenga sentido deducir la pérdida de uno de la ganancia del otro para encontrar el verdadero equilibrio. Los acuerdos del tipo unos ganan y otros pierden son inferiores a los del tipo unos ganan y ninguno pierde sólo porque éstos últimos son *ipso facto* buenos (al menos si la envidia es excluida del cálculo), mientras que los primeros requieren un fundamento sobre el que basar su pretensión de bondad. Los acuerdos en que sólo hay ganadores *que requieren* coerción son interesantes constructos intelectuales. Es discutible que verdaderamente existan en la realidad, o que, de existir, formen parte importante de las relaciones entre Estado y sociedad [26]. Por otra parte, el consentimiento y las relaciones contrapuestas entre Estado y ciudadanos son los que hacen que se centren principalmente en los acuerdos en que unos ganan y otro pierden.

Antes de echar una última ojeada al callejón sin salida en que el Estado parece condenado a manipularse a sí mismo en el curso de su reparto de ganancias y pérdidas, me parece necesario, y más que una mera pedantería, protestar contra una extendida concepción errónea de la mecánica misma de robar a uno para pagar a otro. Hace ya algún tiempo que ha sido costumbre considerar a las funciones fiscales del Estado bajo los encabezamientos de *asignación* y *distribución* [27]. Bajo la asignación se subsumen las decisiones de *quién hace qué* acerca de proporcionar bienes públicos, «gobernar la economía» y asegurarse de que el mercado cumpla su función. La distribución

---

[26] Es difícil en cualquier caso concebir un bien público *puro* que no pudiera producirse en absoluto en el estado de naturaleza, aunque quepa alegar que los bienes con alto grado de «naturaleza pública» pudieran producirse en una escala subóptima. No obstante, la propia noción de escala óptima es más frágil de lo que parece, aunque sólo fuera porque el gusto por los bienes públicos bien puede depender de *cómo se producen*, por ejemplo, *la política puede engendrar el aprecio por las soluciones políticas* y hacer que la gente olvide cómo solucionar sus problemas cooperando espontáneamente.

[27] Explícitamente, creo, desde 1959, con la publicación del manual básico de R. A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*. [Trad. cast., Aguilar.]

como función fiscal se ocupa de *quién consique qué,* de deshacer el funcionamiento del mercado. La separación conceptual ha llevado a tratar estas funciones como una secuencia, induciendo a los gestores sociales a arremangarse y ponerse a trabajar: «Primero asignamos, luego distribuimos lo que la asignación ha producido.» La suposición de que, en un sistema de fuertes interdependencias, la distribución depende de la asignación pero la asignación no depende de la distribución es extraordinaria[28]. Aquellos que la hacen alegremente se enfadarían de hecho bastante si resultara ser válida. Si robar a Pedro *no* se tradujera en su menor consumo de champagne y bailarinas, y pagar a Pablo no condujera a que dispusiera de más asistencia sanitaria y a una más prolongada estancia escolar de aquellos de sus hijos que lo merecieran, ¿por qué habrían de preocuparse en absoluto los gestores sociales? ¿Qué conseguiría la redistribución? La decisión de hacer que Pablo consiga más y Pedro menos es implícitamente también una decisión de asignar ex bailarinas a la enseñanza y la enfermería. Esto deja de ser cierto sólo en el anormal supuesto de que un empobrecido Pedro y un enriquecido Pablo requieran conjuntamente los servicios de la *misma* «mezcla» total de bailarinas, enfermeras y maestras de escuela que antes.

Partiendo de la dicotomía asignación-distribución, los liberales (siempre en el sentido anglosajón) consideran que la política se refiere a dos clases diferentes de campos. Uno es el básicamente no conflictivo de la asignación, que da origen a «juegos de suma positiva». El otro es el más encarnizado dominio conflictivo de quién consigue qué, que produce «juegos de suma cero». (Obsérvese de nuevo, como en el capítulo 3, págs. 190-194, que como éstos no son juegos, la invocación del lenguaje de la teoría de los juegos es una concesión a la moda, pero dejémoslo pasar.) He insistido, quizá más que suficientemente, en que esos pretendidos juegos no pueden jugarse separadamente, y que las decisiones de asignación son al mismo tiempo decisiones de distribución y *viceversa.* Una decisión sobre quién consique qué condiciona lo que habrá de proporcionarse y por tanto quién hace qué. Separar a una decisión de la otra recuerda la ambición marxista de distinguir «el gobierno de los hombres» de «la administración de las cosas».

---

[28] He destacado (pág. 185), refiriéndome a la justicia distributiva de Rawls y a las «instituciones básicas» que le acompañan, una forma especialmente rígida de esta suposición.

Aunque pueda ser legítimo considerar los cambios en la asignación como capaces, si todo va bien, de deparar sumas positivas de manera que matemáticamente nadie *necesite* perder como resultado del cambio, ¿qué decimos si alguien *perdiera*? Es inútil alegar que la pérdida es realmente atribuible a una decisión de distribución de suma cero, y que sólo con que la distribución hubiera sido diferente, el perdedor no necesitaría haber perdido; puesto que una distribución diferente habría supuesto una diferente asignación. La afirmación acerca de las dos decisiones sería incoherente aún si funcionara en términos de cantidades de dinero, o de manzanas, pues precisamente no podemos suponer que se habría conservado la ganancia de cuota asignada si hubiéramos intentado distribuirla de manera diferente. Sería doblemente incoherente si funcionara en términos de lotes de bienes mezclados, por no hablar de utilidades, pues esto sonaría a mucha gente como un intento de alcanzar el equilibrio residual entre más manzanas para Pablo y menos peras para Pedro.

El tema principal de este argumento, si hay alguno, es que la redistribución no es *a priori* un juego de suma cero (pues tiene efectos en la asignación) y que parece muy difícil determinar *empíricamente* lo que es. Llamarlo «de suma cero» evoca una falsa imagen de la función redistributiva del Estado como algo neutral, inofensivo, que deja intactos los intereses de partes distintas de Pedro y Pablo. La evocación es falsa por dos razones. Primera, aún si (haciendo abstracción del coste de administrar y negociar estos acuerdos) el coste en recursos de la ganancia de Pablo en alguna contabilidad significara exactamente la compensación de la pérdida en recursos de Pedro, todavía podría mantenerse que los dos eran desiguales desde un punto de vista de «bienestar» o de clase. Segunda y más importante, la asignación de recursos debe corresponder a la nueva distribución. Contratos, relaciones de propiedad, inversiones, empleos, etc., todo debe ser ajustado.

Las mayores o menores repercusiones deben afectar a los intereses de todos, aunque algunos intereses pueden ser afectados sólo de manera imperceptible. Estas repercusiones son en sí mismas redistributivas —quizá de manera inintencionada y también perversa [29]. El

[29] Contrasta la posición adoptada por Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pág. 27: «Podríamos llamar elípticamente «redistributivo» a un acuerdo si las principales... razones en que se apoya son en sí mismas redistributivas... El que digamos que una institución que toma el dinero de algunos y se lo da a otros es redistributiva depende de *por qué* creemos que actúa así.» Esta perspectiva no reconocería a las redistribuiciones

efecto total es extender y magnificar, bastante más allá del interés de las partes ostensiblemente interesadas, el desorden secundario de la asignación *cum* distribución inducido por un acto determinado de redistribución primaria.

Al menos conceptualmente, debemos no perder de vista tres elementos de desorden. El primero es la *redistribución directa,* donde el Estado impone acuerdos que hacen que algunos intereses mejoren a costa de otros (sea intencionadamente o no). El segundo es la reasignación *cum* distribución inducida por el primero. Califiquemos a este desorden secundario, que absorbe cierta energía e implica cierta dificultad de ajuste (y no sólo para las bailarinas) de *«toma y daca indirecto».* El *«toma y daca directo»* califica de manera bastante completa al tercer elemento. Desde el punto de vista contable, es la redistribución bruta que o bien no arroja saldo neto alguno o sólo alguno marginal. Esto ocurre cuando el Estado concede alguna ayuda, inmunidad, tratamiento diferencial u otra ganancia a una persona o a un interés y (bastante posiblemente quiera o no quiera, sólo porque ninguna otra forma es más factible) cubre el coste del recurso mediante la imposición de una pérdida más o menos equivalente, normalmente de una forma diferente, a *la misma* persona o interés. Superficialmente, esto puede parecer absurdo, aunque espero que no. El Estado tiene una bastante convincente *rationale* para actuar de esta forma. El argumento en favor del puro toma y daca tiene una buena cantidad de hilos. Bastará con seguir sólo unos pocos para entender su fuerza.

Para empezar, no es absurdo suponer que hay cierta falta de simetría (de algún modo semejante a la masa crítica o al justamente denostado «cambio de cantidad en calidad») entre la percepción de la gente de sus intereses grandes y pequeños. Muchos de ellos no se dan cuenta, o minimizan las ganancias o pérdidas por debajo de un cierto umbral. Habiendo llegado a este diagnóstico, el Estado debe aplicar racionalmente a esta luz el cálculo de construcción del apoyo político. En ciertas situaciones, su línea de actuación racional será crear unos pocos grandes ganadores (cuyo apoyo puede de este modo comprar) equiparados por muchos pequeños perdedores (que no

---

inintencionadas, incidentales, perversas, y puede o no considerar nuestro «toma y daca directo» como redistribución. Su interés no estriba en si ciertos acuerdos realmente redistribuyen recursos, sino en si se lo proponían.

Esta distinción puede ser interesante a ciertos efectos. Recuerda la que hacen los tribunales entre asesinato premeditado y homicidio sin premeditación, una distinción que es más significativa para el acusado que para la víctima.

sienten el perjuicio). Esta es la razón de que pueda ser una buena política imponer una fuerte carga tributaria al trigo extranjero para hacer un favor a los agricultores, y permitir que el precio del pan suba sólo un poquito[30], y más en general favorecer el interés del productor sobre el más difuso interés del consumidor, independientemente del hecho de que el productor esté organizado para sacar un precio por su apoyo mientras que el consumidor no lo esté, o lo esté de manera menos efectiva. Es innecesario recordar que si el Estado, al controlar el funcionamiento o precisamente por ir un paso por delante de la oposición, recurre a cada grupo productor para explotar esta benigna asimetría, cada uno de sus ciudadanos tendrá, al desempeñar un doble papel como productor y como consumidor, una notable ganancia «financiada» mediante un gran número de pérdidas bastante pequeñas. El saldo neto de la redistribución, si es que lo hay y si es que puede determinarse, estará cubierto por grandes flujos de ganancias brutas y pérdidas brutas que afectan en gran parte a la misma gente; el toma y daca «directo» continuará avanzando. Las cantidades de recursos amasados a través de impuestos indirectos, subsidios y mediante la fijación de precios, bien pueden empequeñecer cualquier transferencia neta asociada con el toma y daca.

Un argumento igualmente perogrullesco lleva de la «política industrial» al toma y daca. Para promover su crecimiento o para salvarla de la decadencia y la extinción, el beneficio político de ayudar a una empresa o una industria (especialmente cuando «proporciona puestos de trabajo») es probable que supere el daño político causado por un pequeño y difuso aumento de los costes afrontados por otras empresas e industrias. El resultado, pues, es que es bueno para el Estado democrático hacer que cada industria apoye a todas las demás de diversas formas, más o menos opacas[31]. De ahí se deriva un amplio

---

[30] El cálculo parece funcionar a la inversa en Estados, notablemente en Africa, donde la población rural está físicamente demasiado aislada de la política y es mejor sacrificar los intereses agrícolas a los del proletariado urbano, los empleados estatales, los soldados, etc., mediante una política de precios agrarios bajos.

[31] P. Mathias, *The First Industrial Nation*, 1969, págs. 87-88, enumera las políticas británicas de ayuda a la industria textil; las Leyes de Cereales, la prohibición de exportación de ganado lanar y de lana; la subvención a la exportación de cerveza y de malta; la prohibición de importación de éstas últimas; las Leyes de Navegación, etc., como ejemplos de medidas donde una industria era ayudada a costa de otras *y viceversa.* El profesor Mathias subraya que esto parecería inconsecuente e irracional si la política económica de la época hubiera de contemplarse como un sistema lógicamente organizado.

Una enloquecida cobertura de subsidios-cruzados, etc., puede, no obstante, tener

solapamiento de ganancias y pérdidas que se anulan a sí mismas, dejando quizá sólo pequeñas astillas de cierta ganancia neta por aquí, cierta pérdida neta por allí. *Dónde* se localizan exactamente tales astillas debe ser de suyo un tanto dudoso. Dada la intrincada naturaleza de la materia económica y social que está siendo objeto del toma y daca, es enteramente posible *tanto* que la industria a la que se pretendía ayudar resultara en realidad perjudicada, *còmo* que nadie pueda decir con seguridad de qué forma se produjo efecto neto alguno, si es que lo hubo.

Otro hilo de la argumentación acerca del toma y daca es la aparente asimetría entre las capacidades de los Estados democráticos para decir que sí y para decir que no. Resistir la presión, rechazar las demandas de un interés o simplemente abstenerse de hacer algún bien para el que hay mucho apoyo desinteresado, tiene las más de las veces un inmediato, indiscutible y tal vez amenazador *coste* político. El *beneficio* político de decir que no, por otra parte, normalmente es a largo plazo, especulativo y de lenta maduración. Está devaluado por el descuento que supone la inseguridad de los puestos políticos sobre las recompensas distantes, así como por la trivial naturaleza de «gota en el cubo» de la mayoría de las decisiones individuales de tipo sí o no.

En una sociedad ricamente diferenciada con una gran variedad de precupaciones e intereses, el Estado está constantemente haciendo números de pequeñas decisiones en favor o en contra de tal interés, cada una de los cuales supone «un millón por aquí, un millón por allí». Se reconoce que su importe se eleva pronto a billones y, con «un billón por aquí y otro por allí, cuando quieres acordar estás hablando de dinero de verdad». Con todo, ninguna de las decisiones individuales lleva al Estado de un salto del reino de los millones al reino del dinero de verdad. El día del juicio dista más de una semana («mucho tiempo en política») y como los compromisos y aplazamientos de temas tienen una ventaja *sui generis* sobre las soluciones «tajantes», el Estado normalmente acaba por satisfacer al menos parcialmente cualquier demanda dada. Sin embargo, tanto Pedro como Pablo tienen frecuentes ocasiones de formular demandas diversas al Estado; mientras más veces hayan tenido éxito en sus demandas con anterioridad, con más frecuencia tenderán a presentar demandas ahora. Como quiera que la inclinación del sistema es tal que tiende a decir al menos un «sí» parcial

---

una lógica política propia perfectamente adecuada, con todo lo contradictoria que es como una política «económica».

a la mayoría de ellas, el principal resultado tiene que ser el toma y daca. *Tanto* a Pedro *como* a Pablo se les pagarán diversas cantidades robándoles *a ambos* de diversas formas más o menos transparentes, con una posiblemente pequeña redistribución neta en favor de Pablo aflorando como subproducto residual.

Una consecuencia natural de lo anterior es que algunas personas o grupos obtendrán beneficios de algunos acuerdos redistributivos directos o inintencionados aunque perdiendo más o menos las mismas cantidades en otros. No todos pueden entender esto por completo, ni lo intentarán siquiera, y reconocer su posición *neta,* si es que en efecto cabe hablar objetivamente de posición *neta.* Ya que la política económica provoca que los precios y rentas de los factores sean distintos de los que serían en un Estado capitalista *sin políticas,* y puesto que en algún caso puede ser intrínsecamente imposible «conocer» la definitiva incidencia del conjunto total de directrices, incentivos, prohibiciones, impuestos, tarifas, etc., vigentes, no es necesario que un ciudadano sea estúpido para que se equivoque acerca de lo que le supone el toma y daca que le circunda[32].

Fomentar el error sistemático interesa al Estado[33]. Mientras más

---

[32] Aun el más básico y directo acuerdo redistributivo «neto» puede llevar a conclusiones erróneas, causando dificultades por todas partes, como apuntara Tocqueville. La nobleza terrateniente de la Europa continental atribuyó gran valor a su exención fiscal, y los plebeyos protestaron por ello. En cuanto a la forma, Tocqueville reconocía que en realidad el impuesto provenía de la renta de la tierra del noble, fueran él o sus siervos o granjeros quienes lo pagaran. A pesar de todo tanto los nobles como los plebeyos fueron inducidos y confundidos en sus actitudes políticas por la *aparente* desigualdad de tratamiento más que por su *verdadera* incidencia (*L'ancien régime et la révolution,* 1967, págs. 165-166).

[33] Randall Bartlett, *Economic Foundation of Political Power,* 1973, fundamenta la afirmación de que los gobiernos tratan de engañar a los votantes produciendo información sesgada respecto al gasto público, los impuestos, etc. Parece justo añadir que los índices del coste de la vida y las estadísticas de desempleo no están bajo sospecha ninguno de los dos. Cabría reflexionar más detenidamente sobre las condiciones con arreglo a las cuales un Estado racional escogería publicar selectivamente estadísticas verídicas, mentiras y no publicar nada, teniendo en cuenta el esfuerzo necesario para guardar secretos (especialmente de manera selectiva), el inconveniente de que la mano derecha no sepa lo que hace la mano izquierda y los riesgos que entraña llegar a creerse las propias mentiras. La combinación adecuada de verdad, falsedad y silencio parece muy difícil de lograr —aún la Unión Soviética que escoge su «combinado» preferido más libremente que la mayoría de los demás Estados, parece haberse preparado un combinado que es un brebaje venenoso.

Sin embargo, el fomento del error sistemático mediante estadísticas mendaces es cosa de niños comparada con algunas de sus otras manifestaciones. En el desarrollo y

personas haya que se consideren ganadores y menos que protesten contra esto, más fácil es —hablando con crudeza— dividir a la sociedad en dos mitades moderadamente desiguales y asegurarse el apoyo de la mitad preponderante. No obstante, con la libre entrada en la competición por el poder estatal y por tanto la extrema improbabilidad de connivencia entre rivales, la oposición debe tratar de disipar el error sistemático tan pronto como el Estado consiga provocarlo, en realidad debe tratar de provocar el error sistemático de signo contrario diciéndole a los ganadores que son perdedores. Sea quien fuere el que esté en el poder en los Estados democráticos, es empeño constante de la oposición el persuadir a la amplia clase media de que está pagando más en impuestos de lo que se le está devolviendo y decirle a la clase trabajadora (si todavía se admite que existe una categoría tan anticuada) que el peso del Estado del bienestar descansa realmente sobre *su* espalda. (Cuando están en la oposición, «derechas» e «izquierdas» llegan ambas a alguna conclusión semejante desde premisas antagónicas, más o menos como sigue: los niveles de vida de los trabajadores son demasiado bajos porque los beneficios son demasiado bajos/altos.) Sea cual fuere la verdadera influencia de estos debates, no hay buenas razones para suponer que sencillamente se anulan el uno al otro. *A priori* parece probable que a medida que el sistema redistributivo esté más altamente desarrollado y carezca de un sistema fijo y más difícil resulte rastrear sus ramificaciones, más espacio debe haber para la falsa conciencia, para las ilusiones y para los errores manifiestos por parte tanto del Estado como de sus ciudadanos.

Contrariamente al afilado resultado de una pura subasta redistributiva de los ricos al centro en una sociedad homogénea de interés único (ver págs. 232-238), el toma y daca complejo, adictivo, de grupos de interés heterogéneos parece producir una pauta mucho más borrosa. Muy probablemente pueda producir varias de esas pautas y realmente no podemos predecir cuál de ellas será. Puesto que hay una gran cantidad de formas alternativas en las que puede alinearse una

---

propagación de una ideología *dominante*, definida como la que sea favorable a los fines del *Estado*, el error sistemático está siendo por regla general fomentado sin propósito consciente, esto es, de manera mucho más efectiva y duradera que mediante la simple mentira. Por ejemplo, la poderosa noción de que el Estado es un *instrumento en manos de sus ciudadanos* (sea de todos los ciudadanos, de la mayoría o de la clase adinerada) no se ha originado ciertamente en ningún Ministerio de Propaganda. Los educadores que inculcan doctrinas del Estado como el que produce el bien público y las imprescindibles normas de buena ciudadanía, están haciendo eso con toda sinceridad.

dispar multiplicidad altamente diferenciada de intereses de la sociedad, no cabe ya una presunción (tal como he establecido para una sociedad homogénea) de una pauta de redistribución *mejor*, *imbatible* que un competidor político pueda equiparar pero no superar. De ahí que no se necesite que haya una fuerte tendencia en favor de la convergencia de programas ni hacia la desaparición de auténticas alternativas políticas. Una política un tanto derechista y una política reconociblemente izquierdista pueden ser serias rivales mutuamente.

No obstante, cualquier rivalidad entraña todavía ofertas competitivas de *determinadas* transferencias netas de dinero, servicios, favores o libertades de unos a otros, pues con las demás cosas iguales, el que haga *alguna* oferta semejante puede, según los supuestos corrientes acerca de por qué la gente apoya una política, generar más apoyo que el que no haga *ninguna*. Este es el caso aun cuando persistan muchas incertidumbres acerca de la forma de la oferta ganadora. (Obsérvese que no bastará una dependencia determinista de los «electorados naturales» ni de los programas que cualquiera de los dos electorados imponga a su defensor; muchos intereses no se ajustan ya a ningún electorado natural, de izquierdas, de derechas, conservador o socialista, sino que engrosan el «centro oscilante» al que se debe comprar.) Nuestra teoría se hace más imprecisa, como probablemente debe ocurrir en su descenso hacia un nivel cada vez menos abstracto.

Sin embargo, la fuerza central de la teoría no se ha perdido del todo. Al depender mucho la ocupación del poder del consentimiento de sus propios ciudadanos, la rivalidad empuja todavía al Estado a entrar en alguna subasta redistributiva. La comparabilidad de las ofertas rivales está más limitada que en la versión abstracta de impuestos y transferencias de ricos al centro. Ya no hay una presentación simultánea de ofertas de un conjunto coherente de pagos positivos y negativos a cambio de apoyo, dirigido a unos segmentos especiales de la sociedad. En lugar de eso, hay una continua cascada (que quizá fluye y refluye con el calendario electoral) de ayudas y multas, subvenciones y prohibiciones, tarifas y devoluciones, privilegios y trabas, algunos de los cuales pueden ser difíciles de cuantificar. La cascada de la oposición es promesa, la cascada del Estado es, al menos en parte, actuación. La comparación entre ambas no es evidentemente iluminadora para una persona con intereses múltiples que van desde los derechos civiles a la hipoteca de su casa, la feria de muestras en su negocio y la mala calidad de la enseñanza en el colegio de sus hijos, por no mencionar sino a unos cuantos en orden aleatorio.

No es necesario que las ofertas rivales sean muy similares, ni que agoten por completo todo el «saldo» potencial disponible para la redistribución. El concepto mismo de saldo potencial debe ser reinterpretado de manera menos precisa. Ya no puede ser tratado como coextensivo con la capacidad contributiva, tanto menos como que una gran cantidad de redistribución es un resultado indirecto de varias políticas estatales y circunvala a los impuestos totalmente. No obstante, una vez señalado esto debidamente, hay que decir que la competencia política significa todavía que ningún rival puede permitirse el lujo de contentarse con ofrecer ganancias redistributivas netas mucho menores que su estimación provisional de la pérdida neta que puede imponer sin peligro a los perdedores.

La interdependencia, dentro de cualquier sistema social diferenciado, entre quién consigue qué y quién hace qué y los escasos supuestos habituales acerca de la psicología y el funcionamiento de los regímenes políticos que dependen del consentimiento, introducidos en esta sección, conducen al tema desde el equilibrio competitivo a lo que propongo denominar el último dilema democrático.

Por encima y más allá de cualquier redistribución directa, se generará una gran cantidad de toma y daca indirecto. El Estado se comprometerá asimismo, sin ayuda de nadie y respondiendo a incentivos políticos específicos, en un directo toma y daca adicional. El efecto adictivo de las ganancias (brutas) del toma y daca, señaladamente el estímulo suministrado a la proliferación de grupos de interés, es probable que se traduzca en ulterior crecimiento en el tiempo del toma y daca, pese a la ausencia y cuasiimposibilidad de ganancias netas. La falsa conciencia, el error sistemático, un tanto de esquizofrenia de productor-consumidor y cierta inclinación al gorroneo en la actuación de grupo en pro de sacar ganancias (sin importar que después de que cada uno de *los demás* grupos hayan sacado *sus* ganancias, la participación del primer grupo en los costes totales resultantes haya liquidado la suya) —todas estas desviaciones pueden ser suficientes para compensar, hasta cierto punto, los inconvenientes y costes del toma y daca y producir aún beneficios políticos en última instancia—. Sin embargo, mientras más toma y daca se produzca, más probable es que decaiga el saldo, *tanto* porque más toma y daca supone más gobierno, más anulación de contratos privados mutuamente aceptables, más influencia estatal sobre la disponibilidad de rentas y los derechos de propiedad (lo que puede *perturbar a media* sociedad), *como* a causa de alguna quizá confusa, inexpresable frustración, indignación

y decepción por el hecho de que tanto ruido redistributivo se traduzca en último término en tan pocas nueces (lo que puede *perturbar a la otra mitad*).

Un poco como el hedonista político individual que comprueba que a medida que el Estado aumenta el placer que otorga, después de un cierto punto (al que puede o no haber llegado ya realmente) el dolor que le acompaña aumenta más deprisa y sería mejor si se pudiera parar justo antes de llegar exactamente ahí, es también probable que la sociedad llegue a un cierto punto de equivalencia marginal de dolor-placer donde «le gustaría pararse». Sin embargo, no hay un significado operativo en este «le gustaría». La sociedad no puede exigir una parada, ni puede adoptar ninguna otra decisión (aunque las mayorías pueden tomar una limitada gama de decisiones en su nombre y los representantes de la mayoría puedan decidir más cuestiones en *su* nombre, y el Estado llevarlas a cabo en *su* nombre, lo que no se discute aquí en absoluto). Aunque descubriera que demasiados de sus acuerdos han sido objeto del toma y daca en mayor medida de lo que considerara agradable o ciertamente tolerable, la sociedad carece de un recurso claro contra el proceso político democrático que produjo este resultado. Puede reaccionar con incomprendida furia, con lo que el ex presidente francés Valery Giscard d'Estaing llamó acertadamente «sombríos disturbios» y hosco cinismo. Su frustración evidentemente amenazará la supervivencia política del Estado que, por descuido, por seguir la línea de mínima resistencia y las presiones de la estructura social provocadas por su propia búsqueda del consentimiento, ha llevado demasiado lejos el toma y daca.

Por otra parte, lo neto implica lo bruto, la auténtica redistribución va acompañada del toma y daca. Si la continuada ocupación del poder dicta una cierta redistribución genuina, es casi seguro que habrá de producirse por añadidura un creciente volumen de toma y daca por una buena razón o por otra. Con todo, si lo anterior es consecuente con la supervivencia política, lo último puede ser excesivo para ella. Consiguientemente no puede haber ya *ninguna* postura política de equilibrio posible, ni siquiera la del Estado que hace el trabajo penoso sin provecho. Puede llegarse a un verdadero callejón sin salida existencial: el Estado debe y a la vez no debe redistribuir.

Es esta contradicción la que condiciona la mixta, desorientada, desdoblada personalidad de muchos Estados democráticos actuales[34].

---

[34] Cuando escribo (1984), el jurado no se ha pronunciado todavía sobre la adminis-

La ideología debe ir codo con codo con el interés. En los últimos años, la ideología dominante de la democracia occidental ha ido cautelosamente cooptando unos cuantos de los previamente rechazados elementos del anarquismo teórico, el pensamiento libertario y el individualismo tradicional; antes de que nos demos cuenta de dónde estamos, Herbert Spencer estará de rabiosa moda. En un plano menos cerebral, se han lanzado profundamente sentidas reivindicaciones en favor del «repliegue del Estado». Como infaliblemente señala el viraje de la moda ideológica, en cierto sentido se ha convertido en una política inteligente para el Estado el replegarse a sí mismo.

Desgarrado entre un interés racional por seguir produciendo los «valores democráticos» de los que los mismos beneficiarios le han enseñado a depender (y al menos continuar sosteniendo si no fomentando a los grupos de interés de cuyo apoyo no puede permitirse prescindir), y un igualmente racional interés en reaccionar ante los crecientes *poujadisme*, frustración e ingobernabilidad de gran parte de la misma gente y gran parte de los mismos intereses haciendo prácticamente lo contrario, el Estado da vueltas y masculla explicaciones de sus propias evoluciones incoherentes con incoherente retórica. Ante la duda, combatiendo a trompicones su propia naturaleza, se resiste a sus propios intentos de reducirse a sí mismo.

Hacia una teoría del Estado

Para un Estado que persigue sus propios fines sería racional escapar de la rutina donde su poder se agota en su propia reproducción.

¿«Degeneró» efectivamente la República de Platón en el camino que va de la democracia al despotismo?

Este es el lugar para que atemos más estrechamente algunos de nuestros cabos. Dependiendo de la escala y la perspectiva de análisis, es posible contemplar al Estado de diversas formas. Una es concebirlo como un instrumento inanimado, como una máquina. No tiene fines ni voluntad; sólo las personas tienen fines. Por consiguiente, la explicación y la predicción de sus movimientos debe ocuparse exclu-

tración Reagan y el gobierno de la señora Thatcher. Ambos parecen estar al mismo tiempo replegando *y* no replegando al Estado. Comparando su fuerte compromiso de una parte con la insignificancia de su resultado por otra, uno se acuerda de la fuerza irresistible que tropieza con el objeto inamovible.

sivamente de las personas que manejan el instrumento y mueven las palancas de la máquina. Otra es fusionar a la máquina y a la gente que la hace funcionar y considerar al Estado como una institución viva que se comporta como lo haría si pudiera elegir entre fines alternativos y al hacerlo pareciera conformarse a una rudimentaria racionalidad. Hemos adoptado todo el tiempo esta última perspectiva, no porque sea más realista (que no lo es) sino porque parece la más fértil en consecuencias deductivas plausibles.

Una vez que concebimos al Estado como si tuviera sus propios fines y su propia voluntad, las teorías y las doctrinas que sostienen que el Estado está al servicio de los intereses del buscador de eminencia hobbesiano, del miope cazador de ciervos rousseauniano o del opresor de clase engelsiano, asumen una categoría fuertemente cuestionable: pues por muy convincentes que resulten los informes que aportan sobre cómo el Estado *pudiera* estar al servicio de tales intereses o *efectivamente* lo está, no aducen la razón por la que *ha de estar* al servicio de ellos. Mientras que todavía la suposición de que una voluntad persigue la satisfacción de su propios fines puede darse por sentada (está implícita en la racionalidad; además es difícil concebir una voluntad que flota libremente, no asociada con *ninguna* finalidad), la suposición de que trata de servir a los fines de *otros* necesita justificación, confirmación explícita de algún tipo. En mi opinión no existe tal confirmación para ello ni en la teoría contractualista ni en la teoría marxista del Estado. De hecho, puede constituir un error de denominación llamar teoría del *Estado* a cualquiera de las dos, aunque ambas son teorías del *interés* individual (o de clase) de los ciudadanos en el Estado. Por otra parte, como he sostenido en el capítulo 1, aún si se dieran buenas razones para ello, el Estado no podría perseguir los intereses de sus ciudadanos a no ser que fueran homogéneos. Su relación adversaria hacia ellos es inherente al hecho de tener que decantarse de un lado u otro entre intereses en conflicto si es que efectivamente ha de tener alguna «política».

Una teoría del Estado válida no debiera tener que confiar en la gratuita suposición de que el Estado está subordinado a ningún otro interés distinto del suyo propio. Debiera dedicarse a la explicación del papel del Estado en la historia política en función de cómo *sus* intereses interactúan, compiten, se enfrentan con los intereses de otros y a su debido tiempo se adaptan a ellos[35].

---

[35] La historiografía propende a ocuparse de manera más satisfactoria de los Estados

Sin embargo, ¿cuál es el enfoque adecuado de los intereses del Estado? ¿Cuándo decimos efectivamente que está utilizando su poder para promover sus fines? Desde el principio he reconciliado la racionalidad con la posibilidad de «minimalismo» estableciendo el «signo» que un Estado elegirá para ser mínimo («capitalista», «aprogramático» —términos alternativos que considero que tienen sustancialmente el mismo efecto que «mínimo»), si sus fines se encuentran más allá de la política y no pueden alcanzarse mediante la utilización del poder— si no son las satisfacciones de gobernar. Por otra parte, todas las políticas que un Estado no mínimo adopte son, tautológicamente, en su interés, en el cumplimiento de sus fines, excepto cuando esté actuando tontamente. No obstante, algunas de estas políticas pueden con todo distinguirse de las demás. Dentro de esta separación, puede encajarse la transparente finalidad de una teoría del Estado.

Ciertas políticas, y las medidas específicas que exigen, pueden al menos conceptualmente singularizarse por tener una característica negativa común: no parecen contribuir a ningún *fin plausible*, ni satisfacer un *gusto* manifiesto, ni aumentar otro disfrute concebible del Estado que no sea el de mantenerse en el poder. Sólo contribuyen a mantenerlo *en el poder*. Utilizan el poder con objeto de *reproducirlo*. Si es correcto decir que los senadores romanos no sentían un amor altruista por la *plebe*, y sin embargo le daban pan y circo, «tienen que haberlo» hecho porque les parecía necesario para el mantenimiento del orden existente. Si puede aceptarse que Richelieu efectivamente no prefería en realidad a los ciudadanos en relación con los nobles, y a pesar de todo favoreció a aquéllos para debilitar a estos últimos, «tiene que haberlo» hecho con objeto de consolidar el poder real. (El «tiene que haberlo» es invitar entre comillas a la complicidad e indulgencia del lector. De este modo gran parte de la explicación histórica no es, inevitablemente y creo que adecuadamente, más que la elevación de la hipotesis menos irrazonable al rango de causa verdadera.)

Algunas medidas, además de reproducir el poder del Estado, *pue-*

---

que se presentan en forma de reyes y emperadores que de los Estados que son instituciones sin rostro. Asimismo demasiado a menudo, estos últimos se confunden con el país, la nación; la fuerza conductora histórica que proviene del *conflicto entre el Estado y la sociedad civil* es dejada al margen del campo de visión. Cuando el juego es el emperador contra el Senado, el rey y sus burgueses contra la nobleza, o el rey contra los privilegios establecidos y las «antiguas libertades», los historiadores son menos propensos a hacernos perder de vista qué intereses provocan que el Estado haga lo que hace.

den contribuir a sus otros fines también. Su naturaleza es tal que ninguna presunción en contrario se mantiene. Cuando un presidente Perón o un gobierno africano contemporáneo mima a las masas urbanas podemos decir que «debe» estar haciéndolo porque ha apostado su supervivencia política a su apoyo (o aquiescencia), pero no es absurdo reconocer que también le gusta. Por tanto, puede realmente agradarle mejorar a los trabajadores, oficinistas y soldados a expensas de los arrogantes potentados del ganado vacuno o de los obtusos aldeanos tribales. La forma de estas medidas *revela* su compra de apoyo, su función de mantenimiento en el poder, pese a que *permita* la suposición de que se está realizando algún otro fin también. Gran parte de la redistribución emprendida por el moderno Estado democrático tiene esta forma.

No obstante, hay suficiente evidencia histórica de una bien definida clase de otras políticas y actuaciones del Estado que utilizan el poder estatal *sin* que contribuyan de manera inteligible, plausible, a su mantenimiento. Las políticas religiosas de Jaime II, las campañas de Carlos XII de Suecia o el despilfarro de los Borbones de Nápoles, como mínimo, debilitaron su posesión del poder. Los fracasados intentos de Gladstone de conceder una *Home Rule* a Irlanda, la *Kulturkampf* librada por el Segundo Reich, o la casi beligerancia americana del lado británico en 1940 *consumieron* parte del apoyo disfrutado por los respectivos gobiernos. Aunque puede que hubieran hecho lo correcto, es difícil argüir que fueron buenas políticas. Si a pesar de todo procedieron de acuerdo con tales políticas, «debían» estar tratando de realizar algún fin distinto de la prolongación de su posesión del poder. Cuando Pedro el Grande hizo entrar a los alemanes para que organizaran Rusia, se hizo a sí mismo odioso y alteró implacablemente las viejas formas, estaba *consumiendo* el poder a corto plazo (tenía una reserva disponible) aún en el caso de que los efectos a más largo plazo fortalecieran el trono (lo cual es discutible).

Una analogía hará todavía más clara la distinción. Conceptualmente, estamos acostumbrados a la idea de «salarios de subsistencia». Marx edificó toda su desafortunada teoría del valor y del capital sobre la idea del tiempo de trabajo «socialmente necesario» para la reproducción del trabajador. Sólo una parte del tiempo del trabajador es consumido para producir la subsistencia que necesita para seguir trabajando, y la subsistencia es todo lo que consigue [36]. No importa

[36] En lenguaje moderno, el trabajador ha «maximizado» cuando acepta trabajar por

que la subsistencia resulte imposible de precisar. Como idea, es simple y poderosa y conduce directamente a la plusvalía y la lucha de clases. En nuestro sistema, la utilización del poder necesario para su mantenimiento toma el lugar del salario de subsistencia gastado en el mantenimiento del trabajador. La plusvalía que su tiempo de trabajo ha producido adicionalmente corresponde al capital como pago a su dominación. En nuestro esquema, la «plusvalía» correspondería a cualesquiera satisfacciones que el Estado pueda permitirse por procurarse para sí mismo más allá y por encima del mantenimiento de su ocupación del poder. Otra analogía menos «analítica» es la que hay entre ingresos e ingresos discrecionales, poder y poder discrecional.

El poder discrecional es el que puede utilizar el Estado para hacer que sus ciudadanos escuchen a Bach y no escuchen rock; para cambiar el curso de ríos inmensos y transformar la naturaleza; para construir palacios presidenciales y oficinas gubernamentales de acuerdo con sus gustos y sentido de la proporción; para repartir recompensas y prebendas a aquellos que lo merecen y mantener oprimidos a los que se lo merezcan, sin tener en cuenta la conveniencia política; para convertir en buenas y apoyar a aquellas causas por las que sus ciudadanos apenas se preocupan; para perseguir la grandeza nacional, invertir en el bienestar de una distante posteridad y hacer que otros adopten sus valores.

Nuestra teoría no sería una teoría social si al final no tuviera consecuencias negativas, si no tuviera efectos secundarios indirectos de retorno, ni «bucles de realimentación». Así, es enteramente probable que una vez que el Estado haya hecho que la gente practique el culto a Bach *y* se hayan enseñado a sí mismos a degustarlo en debida forma, se «identificarán» mejor con el Estado que les confirió sus gustos. Del mismo modo, el esplendor del palacio presidencial, la consecución de la grandeza nacional y el «ser los primeros en la carrera espacial» pueden acabar implantando en la conciencia pública un cierto sentido de la legitimidad del Estado, una quizá creciente complacencia en obedecerle sin tener en cuenta para nada las espe-

---

salarios de subsistencia. No se le ofrece mejor alternativa. Sin embargo, un sentido diferente, más «estratégico» de la maximización le había hecho intentar influir en las alternativas disponibles. Podría intentar organizar un sindicato y negociar colectivamente, o declarar la huelga. Podría intentar la rectificación en la «justicia distributiva» por medio del proceso político democrático. También podría alinearse tras la «vanguardia de la clase trabajadora» y unirse a la lucha para modificar las «relaciones de producción».

ranzas de ganancias o el temor a las pérdidas. De ahí que puedan servir como un sucedáneo artificioso y de acción lenta de la compra del consentimiento. Como la reforma administrativa de Pedro el Grande, no obstante, requieren un margen discrecional de poder *actual* aun cuando estén seguros de que producirá una mayor legitimidad o un aparato represivo más poderoso o ambos *más adelante.*

En vez de decir, tautológicamente, que el Estado racional persigue sus intereses y maximiza sus fines, cualesquiera que fueren, propongo adoptar como criterio de su racionalidad el que trate de maximizar su poder discrecional[37,38].

---

[37] Si necesita la aplicación de una «cantidad» fija de poder para permanecer en el poder, con el excedente (si lo hubiera) disponible para ejercitarlo a discreción, cualquier cosa que maximice el poder debe también maximizar el excedente discrecional. El exigente puede por tanto quejarse de que el «poder discrecional» sea el *maximando;* ¿por qué no el puro poder?

Sin embargo, la conveniencia de una separación interna entre «estar en el poder» y «utilizar el poder para fines elegidos libremente» me parece que importa más que la escasa elegancia de la solución. Si el maximando es el poder discrecional, podemos describir el equilibrio competitivo en política como la posición donde el poder discrecional es cero. Esto tiene el mérito didáctico de ser comparable con la posición de la empresa perfectamente competitiva cuyo beneficio es cero después de que haya pagado a todos los factores de la producción.

[38] La teoría política, como hemos visto, plantea cuestiones de naturaleza teleológica y trata al Estado como un instrumento: ¿Qué puede hacer el Estado por sus ciudadanos? ¿Qué deben ellos hacer? ¿Cuáles son las obligaciones y límites de la obediencia civil?, etc. Sólo sé de dos precedentes serios de atribución de un *maximando* al mismo Estado. Ambos lo hacen en el contexto de la teorización acerca de la producción de bienes públicos. Uno es Albert Breton, *The Economic Theory of Representative Government,* 1974. Postula que el partido mayoritario se comportará como sea necesario para maximizar una función creciente de algún modo con las posibilidades de reelección, de poder, de ganancia personal, de imagen histórica y de su visión del bien común. El otro es Richard Auster y Morris Silver, *The State as Firm,* 1979. Aquí el *maximando* es la diferencia entre ingresos fiscales y el coste de los bienes públicos producidos por el Estado. Auster y Silver mantienen que a diferencia de la monarquía o la oligarquía, la democracia equivale a «propiedad difusa» entre políticos y burócratas, y por tanto no queda ningún perceptor residual de renta que se beneficie de un excedente de los impuestos sobre el coste de los bienes públicos (lo que conduce a su superproducción). Yo interpretaría que esto significa que en democracia no hay ningún «maximizador».

Destaquemos asimismo, como ejemplos de un enfoque que proviene, por así decirlo, más de las motivaciones del «productor» que de las del «consumidor», W. A. Niskanen, Jr., *Bureaucracy and Representative Government,* 1971, donde los «bureaux» tratan de maximizar su presupuesto, y B. S. Frey y F. Schneider, «A politico-Economic Model of the United Kingdom», *Economic Journal,* 88, junio, 1978, que comprueban que cuando el gobierno es impopular, acomete políticas populares y cuando es popular, satisface su propia ideología.

El poder discrecional permite al Estado hacer que sus ciudadanos hagan lo que él quiera y no lo que quieran ellos. Es ejercitado mediante la desposesión de su propiedad y su libertad. El Estado puede apropiarse del dinero de la gente y comprar cosas (incluyendo sus servicios) con él. Puede asimismo anular sus intenciones espontáneas y ordenarles que sirvan a sus propósitos. No obstante, cuando el Estado está defendiendo su tenencia del poder en una competición abierta, toda la propiedad y libertad que *pueda* apropiarse es, de acuerdo con la definición del equilibrio competitivo, dedicada a la «reproducción» del poder, esto es al mantenimiento de su tenencia del poder mediante la redistribución. La existencia de un excedente discrecional desmentiría la presunción de la competición, según la cual es imposible reordenar o enriquecer la pauta de distribución a fin de obtener más apoyo para ella (*cf.* la sección anterior de este capítulo sobre el carácter *break-even*, sin pérdidas ni beneficios, del equilibrio). Esta circunstancia pierde algo de precisión y rigidez a medida que nos movemos hacia niveles más bajos de abstracción; introducimos oscuridad, un cierto margen de error, pero ningún nuevo conjunto de razones que haga probable la aparición de un apreciable excedente discrecional.

En este punto el Estado ha completado su transformación inconsciente, de ser el seductor que libremente ofrece reforma utilitarista, un hombre un voto y justicia distributiva, a ser el esclavo del trabajo que no hace sino enfrentarse a sus autoimpuestas obligaciones redistributivas. Además, se ha atrapado a sí mismo en varios puntos a la vez. Uno es la competición, el estar «amarrado al duro banco». Otro es el carácter cambiante de la sociedad en respuesta a su propia actividad redistributiva, señaladamente la adicción a la ayuda, el comportamiento gorrón por parte de cada grupo de interés hacia todo los demás y la progresiva pérdida de control sobre la redistribución. Una forma extrema de este apuro es tener que habérselas con una sociedad «ingobernable». Por último, como la redistribución directa está recubierta de capas cada vez más espesas de toma y daca, no cabe equilibrio posible en cuanto al apuro democrático esencial: la sociedad exige y a la vez rechaza el papel redistributivo del Estado. Este, al mantener el consentimiento, se ve obligado a seguir expandiéndose y a la vez a «replegarse a sí mismo».

No obstante, si hubiéramos de descartar esta proposición que lleva implícita una contradicción terminal como un simple juego de palabras dialéctico y permitir que el equilibrio persistiera, esto último

todavía no representaría un máximo adecuado para el Estado, excepto en el tenue sentido en que ganarse el salario de subsistencia es un máximo para el trabajador. Sin ningún poder discrecional, o con un poder discrecional insignificante, el Estado está mejor que en ninguna otra postura posible, en cualquiera de las cuales perdería del todo el poder y sería reemplazado por su oposición [39]. Es racional para él aferrarse a esta posición. Bien puede contentarse con ella y simplemente seguir adelante a pesar de todo. No obstante, si deliberadamente pudiera cambiar algunas de las alternativas disponibles, esto es modificar a su favor el ambiente social y político al que se adapta al «maximizar», podría salir mejor parado. *El reconocimiento* de alguna posibilidad de este tipo (aunque no necesariamente de alguna *actuación* para llevarla a cabo) puede considerarse de hecho como un criterio de otra clase más alta de racionalidad. El hacerse *menos dependiente del consentimiento de sus ciudadanos* y el hacer *más difícil la competencia para sus rivales* equivaldría a mejorar el ambiente en lugar de adaptarse a él.

No es, por supuesto, realmente irracional que el Estado no haga esto. Yo no sostengo que exista ninguna necesidad histórica, ninguna inexorable dinámica que tenga que provocar que cualquier Estado, si está en su sano juicio, haya de volverse totalitario. Por otra parte, no aceptaría que, como la República de Platón en su camino desde la democracia hacia el despotismo, el Estado «degenere» en el proceso. Si ha perfeccionado su capacidad de lograr *sus* objetivos no ha degenerado, aunque bien puede haberse vuelto menos dispuesto a estar al servicio de los propósitos del observador, quien tendría entonces toda la razón para alarmarse por el cambio. Sí sostengo, sin embargo, que es racional en un sentido más elevado, «estratégico» de la racionalidad distinto del sentido «táctico» de la adaptación óptima, que por regla general el Estado se vuelve más totalitario en vez de menos en la medida en que pueda conseguir hacerlo impunemente, esto es mantener el apoyo mayoritario durante la etapa en que todavía lo necesita. Es también racional que un rival por el poder proponga, en democracia, una alternativa más totalitaria si ésta es más atractiva para la mayoría aunque sea menos atractiva para la minoría [40]. Por

[39] Formalmente, el poder discrecional se habría vuelto negativo en tales posturas, por lo que el poder (total) sería inadecuado para asegurarle su propio mantenimiento; la tenencia del Estado cambiaría de manos.

[40] Tales propuestas van más allá de los límites del tipo simple de competición electoral esbozado con anterioridad en este capítulo. Además prometerle a la mayoría el

tanto, en la política competitiva, democrática, siempre hay una propensión latente en favor de una transformación totalitaria. Se manifiesta en la frecuente aparición de políticas socialistas dentro de los programas no socialistas de gobierno y oposición y en las vetas socialistas dentro de la ideología liberal.

Que este potencial se realice o no, y hasta qué punto, es cuestión casi del azar, del fundamentalmente impredecible escenario histórico. Por puro contraste, no puede derivarse lógicamente ninguna potencialidad *en sentido inverso,* en favor de la transformación democrática de un Estado totalitario, de ningún supuesto de maximización que admitiera que el Estado tiene el tipo de fines, cualesquiera que concretamente fueran, cuya realización exija el uso discrecional del poder.

---

dinero de la minoría (equiparación de ingresos) podría, por ejemplo, incluir la equiparación de escuelas (*Gleichschaltung* de la educación) o la equiparación del poder económico (la nacionalización de los «medios de producción»), o de cualquier otra propiedad, privilegio, o inmunidad de la minoría incluyendo su credo (hugonotes, mormones) o raza (judíos).

Capítulo 5

CAPITALISMO DE ESTADO

¿Qué hacer?

El capitalismo estatal es la fusión del poder político y el económico. Termina con la anomalía de que la fuerza armada se concentre en el Estado, mientras que la propiedad del capital se dispersa por toda la sociedad civil.

Finalmente se impedirá a la gente que reclame por medio de la política lo que se le niega por la economía.

Cuando instruyó a la élite que no tenía el poder en *¿Qué hacer?*, Lenin quería que su partido fuera conquistado por el profesionalismo, el secreto, la especialización y la exclusividad. Severo y gélido, su programa no era del tipo que el aspirante al poder puede exponer abiertamente ante un público al que necesita seducir. Exponerlo habría malogrado sus posibilidades, si en algún momento hubieran dependido del amplio apoyo público o de cualquier otra manera de capturar el poder supremo que no fuera la de la quiebra del titular anterior, es decir por el colapso, en el caos de una guerra perdida y la revolución de febrero de 1917, de las defensas del régimen que pre-

tendía sustituir. El estaba a favor de hacerse con la sociedad de improviso, asegurándose los instrumentos esenciales de represión y utilizándolos sin muchas contemplaciones respecto al consentimiento popular. Como lo formuló casi en vísperas de la asunción del poder bolchevique en octubre de 1917, «el pueblo tal como es hoy» más que como se supone que llega a ser en las «utopías anarquistas» «no puede arreglárselas sin subordinación», que «debe ser a la vanguardia armada de todo el pueblo trabajador y explotado, es decir, al proletariado» [1], no diluida por la jerga pequeñoburguesa acerca de la «sumisión pacífica de la minoría a la mayoría» [2]. El consideró «espléndido» por parte de Engels que declarara que «el proletariado necesita al Estado, no en interés de la libertad sino con objeto de someter a sus adversarios» [3]. Una vez en el poder, se quejaba de que «nuestro gobierno es excesivamente blando, con mucha frecuencia parece de gelatina, más que de acero» [4]; exigió que se olvidara la ficción de un poder judicial imparcial, afirmando ominosamente que como órganos del poder proletario, «los tribunales son un instrumento para inculcar la disciplina» [5], y explicando que «no existe absolutamente *ninguna* contradicción de principio entre la democracia soviética [*esto es,* socialista] y el ejercicio de poderes dictatoriales por parte de individuos» [6]. (Esta verdad debe ser tratada como profunda, aunque se derive de la «base material» de la sociedad, pues «la subordinación ciega a una única voluntad es absolutamente necesaria para el éxito de procesos organizados sobre la pauta de la industria mecánica en gran escala» [7]. En efecto, en sus primeros seis meses, el gobierno de Lenin liquidó en su mayor parte a los mencheviques o los evidentes disparates acerca de la autoridad descentralizada de las fábricas soviéticas, compartida por partes iguales, la autogestión de los trabajadores y la proliferación de pretextos para interminables discusiones y la «asambleítis» a todos los niveles en nombre de la democracia directa.)

Todo esto fueron cosas bastante dramáticas, intragables y descara-

[1] V. I. Lenin, «The State and Revolution», en *Selected Works,* pág. 296. [Trad. cast., Ed. Progreso.]

[2] *Ibid.,* pág. 279.

[3] *Ibid.,* págs. 306 y 325. La cita pertenece a la «Carta a August Bebel» de Engels, de 1875.

[4] V. I. Lenin, «The Inmediate Tasks of the Soviet Government», en *Selected Works,* pág. 410. [Hay tras. cast., Ed. Progreso.]

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibid.,* pág. 241, cursivas en el texto original.

[7] *Ibidem.*

das, adecuadas para los oídos de los vencedores y no encaminadas a reconciliarse con las víctimas. La agenda para un *ocupante del Estado* que depende del consentimiento de *algo más* que de una diminuta «vanguardia», se me antoja algo diametralmente diferente. Exceptuando el caso de ocupación de un Estado arrasado por la derrota en una guerra trascendental, es tan probable como lo contrario que una minoría cínica malogre sus propias posibilidades por su misma inteligencia, tan desagradable para el resto de la sociedad. En lugar de profesionalismo, el ocupante estatal al comienzo del camino hacia el poder discrecional necesita amateurismo; en vez del secreto y la exclusividad, apertura y amplia coopción[8].

Un ocupante del poder que dependa del consentimiento no debe hablar ni actuar de manera demasiado maliciosa o profesional acerca del poder, de cómo conseguirlo y cómo utilizarlo. No debe aparecer ni por un momento, ni siquiera verse a sí mismo, como parte de una conspiración (aunque benigna) acerca de cómo embaucar a la sociedad mientras que se aparenta seguir sujeto a su mandato. Debe creer cándidamente que está obedeciendo al mandato popular a su propia manera (la única forma en la que puede ser «realmente», «completamente» obedecido).

Si el efecto de sus políticas es aprisionar a sus ciudadanos y privarles de los medios de vida independiente que necesitan para negar su consentimiento, esto debe tener lugar como un subproducto que surge lentamente como consecuencia de las actuaciones constructivas del Estado, cada una de las cuales los ciudadanos consideran natural que se acepte. El atrapamiento, la subyugación no debieran ser propósitos del Estado conscientemente establecidos en mayor medida de lo que el beneficio monopolista constituya el objetivo del empresario innovador.

La ocupación del Estado es precaria en la medida en que su poder sigue siendo unidimensional, poder *meramente político.* Este es en gran parte el caso en los escenarios históricos en los que el poder económico se encuentra disperso por toda la sociedad civil, conforme a la naturaleza intrínsecamente dispersa de la institución de la propiedad privada. Tales escenarios pueden parecernos naturales, pero no

---

[8] Hasta la propia criatura de Lenin ha recorrido un largo camino hacia la afectación de este tipo de conciencia: en la Constitución soviética de 1977, se denomina a sí misma «el Estado de todo el pueblo», ¡despreocupándose tranquilamente de lo absurdo, al menos para los marxistas, de un Estado que sea el Estado de todos!

son de ningún modo la norma histórica. Desde un punto de vista analítico, asimismo, constituyen una rara curiosidad, una anomalía.

Ante el monopolio por el Estado de la fuerza armada organizada, es una excentricidad ilógica que el poder económico se encuentra alojado, como lo estaba, en otros lugares. ¿No es un descuido, una extraña falta de apetito por parte de alguien que la dualidad de estas dos fuentes de poder persistiera durante cierto tiempo? El énfasis de los historiadores modernos de diversas creencias sobre las posibles relaciones causales que se extienden en ambas direcciones entre la propiedad del capital y el poder del Estado simplemente intensifica el misterio de por qué el dinero no ha comprado todavía las armas o las armas no han confiscado todavía el dinero.

Un tipo de teoría política, no sin idas y venidas, excluye esta anomalía negando terminantemente la separatividad y autonomía del poder político (dejando aparte la «autonomía relativa», que es un concepto demasiado convenientemente elástico como para merecer atención seria). Tanto el poder político como el económico cohabitan en la categoría metafísica de «capital» y están conjuntamente al servicio de la necesidad «objetiva» de su «reproducción ampliada». No obstante, si nos negamos a nosotros mismos la facilidad de tal acomodaticia solución, nos quedamos con lo que parece un sistema extraordinariamente inestable.

Una inclinación del sistema hacia la anarquía o al menos un cierto ascendiente de la sociedad civil *vis-à-vis* el Estado correspondería a la dispersión del hasta ahora centralizado poder político. Una vez en marcha, tal dispersión podría fácilmente cobrar velocidad. En un proceso hecho y derecho de dispersión del poder político, los ejércitos privados, al mantener a distancia del territorio al recaudador de impuestos, arruinarían al Estado contribuyendo a la atrofia del ejército estatal y presumiblemente a la mayor extensión de ejércitos privados[9]. Actualmente no existe la menor traza de tendencia alguna al cambio social que adopte tal orientación. La eventualidad de una dispersión del poder político a tono con el poder económico disperso parece una «caja vacía» puramente simbólica.

[9] Tanto los débiles reyes medievales como los poderosos señores territoriales ejercían un poder político cuasisoberano sobre el territorio que «poseían» (aunque ésta fuera una cuasipropiedad), coincidiendo las pautas de poder político *disperso* y de poder económico *disperso* como nunca lo han hecho desde entonces. Por otra parte, el poder político *y* el económico centralizados han coincidido con frecuencia. Todavía tienden a marchar de la mano en países del «segundo» y el «tercer» mundo.

Una inclinación en la otra dirección, hacia un capitalismo estatal con dominio del Estado sobre la sociedad civil, se corresponde con la centralización del hasta ahora difuso poder económico y su *unificación,* en un lugar de decisión, con el poder político. La respuesta sumaria a la pregunta retórica «¿qué hacer?» por parte del ocupante es «*fusionar el poder político y el económico* en un único poder estatal» e «*integrar ciudadanía y medio de vida*» de manera que toda la existencia del ciudadano estará gobernada por *una y la misma relación de mando-obediencia, con esferas no separadas de lo público y lo privado, sin lealtades divididas, sin centros de poder que se contrarresten, sin santuarios ni sitio alguno adonde ir.*

En la conciencia del Estado e igualmente en la pública, este apocalíptico orden del día debe adoptar un aspecto prosaico, tranquilo, práctico y anodino. Debiera, y lo hace con bastante facilidad, traducirse a sí mismo en alguna fórmula que la ideología dominante haya representado como en gran parte inofensiva, tal como «la consolidación del control democrático sobre la economía», de manera que «funcione en armonía con las prioridades de la sociedad».

Cuando digo que contrariamente a la despiadada inteligencia estipulada por Lenin, el Estado puede maximizar mejor su poder sobre la sociedad civil siendo al principio un tanto inexperto y cándido, estoy pensando principalmente en el beneficio de la confianza transparente en el carácter indoloro y benigno de la ingeniería social y económica. Es verdaderamente bueno para el Estado considerar que las medidas necesarias para establecer el «control democrático» de la economía tendrán a su debido tiempo, como efecto principal, el aumento de la voz y el voto por parte del pueblo en la adecuada utilización del aparato productivo del país (o consecuencias de una similar descripción). Es bueno pues considerar sinceramente a las voces que mantienen todo lo contrario como oscurantistas o de mala fe.

Sustituir la dirección consciente del sistema social por el automatismo favorece a los objetivos últimos del Estado, pues toda medida «voluntarista» semejante probablemente provocará, por medio de los cambios sistémicos que se van acumulando, la necesidad de *mayores* controles en algunos de los ámbitos más inesperados. Mientras menos eficiente (al menos en el sentido de «menos autosostenido», «menos espontáneo» y menos «autorregulado») llegue a ser el funcionamiento del sistema económico y social, más directo será el control que tenga el Estado sobre la vida de la gente. Es una de las numerosas paradojas de la acción racional que una cierta torpeza bienintencio-

nada en la administración social y económica y la normal incapacidad para prever los efectos de sus propias políticas sean medios especialmente apropiados para los fines del Estado. Es la *incompetencia* gubernamental la que, mediante la creación de la necesidad de enderezar sus consecuencias, aumenta constantemente el ámbito para que el Estado concentre en sus manos poder económico y contribuya mejor a la fusión del poder económico con el político. Es muy dudoso que la *competencia* gubernamental pudiera alguna vez conseguir que el proceso marchara a partir de una posición inicial democrática.

Acentuando la paradoja, podríamos avanzar algo más y argüir que el talante que más ayuda a que el Estado se libere a sí mismo de su ingrato papel de esclavo democrático es el de confiada inocencia y obtusa sinceridad. En mi elección de adjetivos, me inspiro en el ejemplo de un folleto realizado por un teórico socialista sobre el programa de unidad de la izquierda francesa anterior a su victoria electoral de 1981. En este trabajo se explica de manifiesta buena fe que la nacionalización de la gran industria y de la banca *reducirían* el estatismo y la burocracia, proporcionarían una *salvaguarda* adicional para la democracia pluralista y crearían un mercado *realmente libre* [10].

Esquemáticamente, el Estado se encontraría a sí mismo avanzando, lenta pero constantemente, hacia el poder discrecional por seguir primero simplemente la prescripción de la norma liberal. Al principio debe «confiar en los precios y los mercados» para la asignación de recursos «y luego» proceder a redistribuir el producto social resultante «como se requiere por la justicia» [11]. La incoherencia entre una asignación y una distribución a las que se llega de esta forma debiera bastar por sí sola para producir desequilibrios parciales, falsas señales y síntomas de despilfarro. Ante la evidencia resultante de que «los mercados no funcionan», las industrias son incapaces de adaptarse a los cambios temporales, persiste el desempleo y el comportamiento de los precios es malo, debiera fomentarse el apoyo para que el Estado emprendiera

---

[10] Jean Ellenstein, *Lettre ouverte aux Français de la République du Programme Commun*, 1977, págs. 140-151. Como el caballero del parque que confundió al duque de Wellington que paseaba con un tal señor Smith («¿El señor Smith, supongo?» «Si supone eso, señor, podrá usted suponer cualquier cosa»), Ellenstein manifiestamente creía que la nacionalización conseguiría esas cosas antes que sus contrarias. Es esta confiada ingenuidad la que mejor se acomoda al Estado (y, por supuesto a sus líderes) en la difícil transición de la democracia al socialismo.

[11] Para los lectores de *A Theory of Justice*, 1972, de John Rawls y del capítulo 3 de este libro estas frases tendrán una resonancia familiar.

políticas más ambiciosas. Su pretendido efecto sería la corrección de las disfunciones provocadas por la política inicial. Uno de sus efectos no deseados puede ser empeorar las disfunciones o hacer que afloren en algún otro ámbito. Otro es convertir casi inevitablemente a algunas existencias, empleos, negocios, si no industrias enteras en completamente dependientes de la «política económica», aunque haga que muchos otros sientan una dependencia un tanto parcial.

Este escenario con frecuencia denominado con aprobación «económica mixta», sugiriendo un compromiso civilizado entre los intereses complementarios de la iniciativa privada y el control social meramente ha penetrado sin arrasar en el laberinto de obstáculos, murallas y bunkers donde la empresa privada puede en último caso, y a un cierto coste, proteger el sustento de aquellos, propietarios e igualmente no propietarios, que tienen ocasión de oponerse al Estado. Sólo la abolición de la propiedad privada del capital asegura la desaparición de estos refugios. Una «economía mixta» necesita tomar medidas muy extremas referidas a los controles estatales para que la empresa privada deje de ser una base potencial de obstrucción u oposición políticas. La planificación, la política industrial y la justicia distributiva son sucedáneos prometedores aunque imperfectos de la propiedad estatal; el atributo esencial casi irremplazable de esta última no es el poder *que presta al Estado* sino el poder *que quita a la sociedad civil*, como el relleno que sacas de una muñeca de fieltro.

La transición al socialismo, en el sentido de una casi subconsciente, sonámbula clase de estrategia «maximax» por parte del Estado, *tanto* para aumentar su poder discrecional potencial *como* para llevar efectivamente a cabo la mayor parte posible del potencial así creado, es probable que sea pacífica, sorda y no demasiado visible. Este es su enfoque de bajo riesgo y alta recompensa. Lejos de ser alguna ruidosa «batalla de la democracia... para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado»; lejos de implicar alguna heroica ruptura revolucionaria de la continuidad; lejos de exigir la supresión violenta de la minoría acaudalada, la transición al socialismo sería probablemente tanto más cierta cuanto más confiara en la atrofia paulatina de los inicialmente independientes, autorregulados subsistemas de la sociedad. Cuando su libre funcionamiento fuera constreñido, la declinante vitalidad de los sucesivos pedazos de la «economía mixta» eventualmente desembocará en una aceptación pasiva de la paulatina extensión de la propiedad pública, si no en pedirla a voces.

En una sección de su *Capitalismo, socialismo y democracia* dedi-

cada a «La sociología de los intelectuales», Schumpeter señala que los intelectuales (a los que define, un tanto severamente, como gente «que habla y escribe acerca de temas ajenos a su competencia profesional» y que «carecen de responsabilidad en los negocios prácticos») «no pueden dejar de roer los fundamentos de la sociedad capitalista». Impulsan la ideología que mina el orden capitalista que es notoriamente impotente para controlar a sus intelectuales. «Sólo un gobierno de naturaleza no burguesa... en las circunstancias modernas sólo uno socialista o fascista, es suficientemente fuerte para disciplinarlos.» Con la propiedad privada del capital y la autonomía de los intereses particulares (que ellos se ocupan de socavar ideológicamente), los intelectuales pueden hasta cierto punto resistir frente a un Estado hostil, protegidos como están por «la fortaleza privada de negocios burgueses los cuales, o algunos de los cuales, darán cobijo a la víctima» [12]. El capitalismo de Estado ofrece mayores (y en términos de bienes intangibles como el estatus social, el ser escuchado en las alturas y el tener una audiencia cautiva en la parte inferior de la sociedad, incomparablemente mayores) recompensas a los intelectuales complacientes, no corrosivos que las que ofrece el capitalismo privado. Tales recompensas pueden o no compensarlos por el riesgo latente, en un mundo sin «fortalezas privadas», de no tener dónde refugiarse en el caso de que se encontraran a sí mismos minando al sistema después de todo. Por qué los intelectuales, de entre todos los grupos, estratos, castas o lo que sea, debieran tener una relación privilegiada con el Estado socialista, por qué se les solicita y se les recompensa, es una cuestión enigmática [13]; que sea «lo suficientemente fuerte como para disciplinarlos» me parece, en todo caso, una razón para *no* solicitarlos y recompensarlos. Que el Estado socialista atraiga al intelectual es bastante comprensible, dado el papel de la razón en la formulación y legitimación de la política activista. (He razonado el natural sesgo de izquierdas de los muy inteligentes en el capítulo 2, pág. 114.) Lo que es menos obvio es por qué este amor no sigue siendo unilateral, por qué el Estado socialista acepta a los intelectua-

---

[12] Schumpeter, *Capitalism, Socialism, Democracy*, 5.ª ed., 1977, págs. 146-151.

[13] Sólo con que llevaran más ágilmente el peso de la influencia de György Lukács, cuyo hermético y brumoso estilo tienden a seguir sus autores, *The Road of the Intellectuals to Class Power*, 1979, de los sociólogos húngaros G. Konrád e I. Szelényi, sería una muy válida contribución a una eventual respuesta a esta cuestión. Sus ideas originales sólo pueden percibirse aproximadamente a través de la envolvente oscuridad lukacsiana.

les en la valoración que hacen de sí mismos —una extraña posición por parte de un monopsonista, el único comprador de sus servicios.

Aun si existiera alguna razón difícil de desentrañar aunque racional para *mimarles, nadie más necesita ser mimado.* La anterior y lamentablemente poco convincente digresión acerca de los intelectuales era para suministrar un relieve más detallado a esta tesis. La deducción de Trotsky en *La revolución traicionada,* de que una vez que el Estado posee todo el capital, la oposición está muerta por lenta inanición, quizá exagera el caso. Es no obstante correcta al resaltar la poderosa fuerza coercitiva que se desploma sobre los que tienen que mantener a una familia cuando lo político y lo económico, en lugar de anularse mutuamente, se amalgaman y envuelven a una persona. El salario de subsistencia necesario para reproducir el trabajo puede o no tener un sentido determinable. (Yo ciertamente apuntaría que al menos en la teoría del valor de Marx es una tautología. Sea cual fuere el salario que en definitiva se pague, sin importar lo alto o lo bajo que sea, es idénticamente igual al salario de susbsistencia.) Pero si el salario de subsistencia tuviera un significado objetivo, sólo el capitalismo estatal tendría capacidad garantizada para reducir el salario efectivo de todo el mundo al nivel de subsistencia.

El recurso por parte de los asalariados insatisfechos al proceso político y las *apelaciones al Estado* en favor de la justicia distributiva son, por supuesto, absurdas *en un mundo en el que el Estado es tanto parte como juez,* es decir en el que ha conseguido fusionar el poder económico y el político. La finalidad del Estado al llevar a cabo tal fusión no es principalmente reducir a quienes se oponen a él a la inanición paulatina, aunque ese sea un resultado bastante valioso. Se trata más bien de que puede obtener no oposición a cambio de la *mera «subsistencia»,* o si ese término es demasiado fluido para ser útil, a cambio de menos de lo que tendría que pagar por el consentimiento en un marco político competitivo.

En lo que por alguna razón se considera como una contribución sustancial a la moderna teoría del Estado, el socialista americano James O'Connor considera que si el excedente no se gastara en inversión social, o se derrochara en el interés de «monopolios» de titularidad privada que pudiesen sobrevivir, la industria de titularidad estatal podría conducir a la «liberación fiscal» del Estado [14]. Por implicación,

[14] James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State,* 1973, cap. 7. [Hay trad. cast., Península.]

si no quedan «monopolios privados», o sólo unos pocos, en los que derrochar el excedente, y el Estado no se encuentra bajo presión competitiva para acometer más «inversión social» que la que le parezca oportuna, habrá llevado a cabo su propósito racional, por lo que «liberación fiscal» es una designación quizá restringida pero sugestiva. No es sólo que maximiza su poder discrecional al afectar a la mayoría de un determinado entorno social y económico (por ejemplo, el entorno definido por política democrática y «economía mixta»), sino que ha perfeccionado el propio entorno al limpiar la sociedad civil del poder económico que se encontraba difuso en el interior de ella. Dentro de tal contexto, hay mucho más poder discrecional disponible para que el Estado lo maximice, de manera que al crearlo *y* llevarlo a cabo en su mayor parte (el Estado) ha, por así decirlo, maximizado el máximo.

Sin embargo, ¿es completo su éxito? Parece faltar un eslabón crucial para que el capitalismo de Estado sea un sistema factible. Pues si el Estado es el único patrón, puede liberar recursos para su propia utilización discrecional diciéndole al pueblo lo que tiene que hacer sin pagarle en exceso por su obediencia. Pero ¿qué va a impedir que un rival lo estropee todo y puje por el poder político prometiendo salarios más elevados —como pujaría por el poder político en el capitalismo privado prometiendo más justicia distributiva—? ¿Podemos, para ser más concretos, dar por supuesto que una vez que el poder económico esté plenamente concentrado en el Estado, las formas políticas democráticas pierden *ipso facto* su contenido y, aunque se conserven piadosamente, se convierten en ritos vacíos?

Pese a todo su pragmatismo, J. S. Mill fue, por una vez, bastante categórico sobre este punto: «Si los empleados de todas estas diferentes empresas fueran nombrados y pagados por el gobierno y de él esperaran toda mejora en su vida, la más completa libertad de prensa y la más popular constitución de la legislatura no harían a éste o a cualquier otro país libre sino de nombre.» [15] Lo que describe es, sustancialmente, la posición socialista (aunque presentada con el reverso de la medalla al frente). Para los socialistas hechos y derechos la idea de

---

[15] J. S. Mill, *On Liberty* (ed. A. D. Lindsay), 1910, pág. 165.[Hay trad. cast., Alianza.] Es edificante comprobar que fueron los *Levellers* quienes, en su fervor democrático, propusieron negar el derecho de sufragio de los *sirvientes* los cuales, «dependiendo de la voluntad de otros hombres», podrían no ser de confianza con el voto. *Cf.* Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962, págs. 107-136. [Hay trad. cast., Fontanella.]

que el propietario del capital renuncie voluntariamente a su dominación por someterse al capricho de las urnas es, cuando menos, cómica. Para ellos, la sustitución de la democracia burguesa por la socialista supone salvaguardas de un tipo u otro contra la eventualidad de que las urnas produzcan resultados retrógrados. Los resultados electorales deben respetar las realidades de las nuevas «relaciones de producción» y la cuestión de que el Estado pierda la ocupación del poder a manos de algún rival demagógico no debe plantearse.

Sin embargo, no todos los Estados adquieren *primero* una conciencia socialista y *luego* deciden sobre la nacionalización del capital. Que las cosas se hagan por ese orden es un escenario inconfundiblemente tercermundista. En otros lugares, no es necesariamente el más fiable. El Estado de una sociedad avanzada puede tanto querer como tener que embarcarse en su autoemancipación, «maximizando» su rumbo mientras se encuentra todavía comprometido con las normas democráticas «burguesas». Aunque su aspecto competitivo puede haberlo reducido a trabajo penoso, seguirá sometido a esas normas tanto porque no tiene, al menos todavía, suficiente poder para hacerlo de otra forma, como porque no tiene al principio una razón convincente para afrontar el riesgo de torcerlas. Puede avanzar —¿o debiéramos decir moverse como un sonámbulo?— cierto trecho hacia el objetivo del «maximax» y tal vez pasar del punto de no retorno sin transformar primero la democracia «burguesa» en «popular». La política electoral es de hecho un promotor natural de la propiedad estatal, una vez que la «economía mixta» ha perdido bastante de su capacidad (y de su buena voluntad) para adaptarse a cambiar como para que la nacionalización se convierta en la evidente salvación de las industrias y los empleos en peligro. El Estado puede permitirse de manera ventajosa deslizarse por esta vía social democrática, donde la continuada intervención de la política competitiva de consentimiento sirve como estímulo para la creciente concentración de poder económico en sus propias manos.

La soberanía popular y la política competitiva con libre participación, sin embargo, son en definitiva inconsecuentes con la *raison d'être* del capitalismo estatal y de hecho lo harían pedazos como sistema operativo. En democracia, se alienta a la gente *a intentar conseguir, por medio del proceso político, lo que se les niega por el económico.* Toda la ambición del capítulo 4 consistió en aislar y presentar las peligrosas consecuencias, para el Estado y la sociedad civil, de esta contradicción. Aunque peligrosas y en su efecto acumulativo malig-

nas, no obstante, no son letales para un sistema donde el poder político y el económico están razonablemente separados. Por otra parte, cuando éstos están unidos, la contradicción se hace asimismo más poderosa. La competición multipartidista por la ocupación del papel del poseedor único de la economía y patrono de todo el electorado, estaría combinando en un sistema características mutuamente destructivas. Sería equivalente a pedir a los perceptores de salarios que fijaran, por votación, sus propios salarios y cargas laborales. Se necesita un esfuerzo de imaginación para representarse el resultado [16]. Demócrata social o socialista democrático, el Estado no puede vivir mucho

---

[16] Libre participación, voto secreto y regla mayoritaria, combinados con preponderante propiedad estatal del capital, significa que la ocupación del poder del Estado y por tanto el rol de patrono universal, es otorgado al partido que ofrezca salarios más altos y horarios más reducidos que su rival. La productividad, la disciplina en el trabajo, el consumo, la inversión se determinan todos en las elecciones. La competición política garantiza la mayor incompatibilidad posible entre ellos, produciéndose como resultado una catástrofe total.

La «vía yugoslava al socialismo» puede interpretarse como un intento de soslayar la contradicción entre capitalismo estatal y democracia burguesa, no mediante el poco sutil método de suprimir toda competencia política, sino mediante su supresión en el nivel del Estado y su relativa recuperación en el nivel de la empresa estatal individual. Los empleados no pueden elegir al gobierno, pero eligen un consejo de trabajadores y tienen una cierta voz indirecta en la elección del gerente de la empresa, del nivel de salarios y bonos de participación en beneficios y, por tanto, de manera todavía más indirecta, en producción y precios.

En la medida en que esto es así, la empresa tiende a maximizar el valor añadido *por trabajador*, es decir que generalmente intentará utilizar más máquinas y materiales y menos gente de los que colectivamente están disponibles. Las tendencias resultantes a la inflación crónica y al paro, se combaten por medios administrativos complejos. Políticamente, el sistema engendra camarillas internas, oligarquías políticas y pactos. Económicamente, se impide que sea una completa catástrofe mediante el hecho de que la empresa individual tenga que competir, al menos en principio, para ganarse la vida con cada una de las demás empresas y con las importaciones en un mercado que funciona espontáneamente; hay «producción de mercancías para el intercambio».

Se dice que el capital es de propiedad *social* más que *estatal*. Es imposible saber qué significa esto. No significa sindicalismo, propiedad cooperativa o socialismo municipal. Me parece que se pretende significar «buena propiedad estatal» en oposición a «mala propiedad estatal» (de forma bastante parecida a la de que planificación «social» significa buena y planificación «burocrática» significa mala planificación). La mayoría de las prerrogativas del propietario se ejercitan por medio de departamentos estatales que se llaman a sí mismos «bancos» más que, como en los países socialistas ortodoxos, «ministerios» u «oficinas de planificación».

Si este sistema híbrido es menos sofocantemente totalitario que el mundo capitalista de Estado de pura sangre situado al nordeste de él, se debe acaso tanto a historia, carácter y accidente, como a diferencias «sistémicas».

tiempo con reglas que inexorablemente producen un sistema social que se devora a sí mismo.

Propietario y patrono, dispone ya de suficiente poder para empezar a torcer las normas democráticas para evitar resultados demagógicos e incompatibles, adaptando el viejo proceso político a los requerimientos funcionales del nuevo sistema social con sus nuevas «relaciones de producción». Las posibles soluciones disponibles para ello son de dos tipos básicos. Uno es conservar la democracia burguesa con competencia multipartidista, pero restringir progresivamente *el alcance* de la soberanía popular, de modo que al partido vencedor no se le adjudica todo el poder estatal sino sólo el poder sobre áreas donde las decisiones no puedan producir incompatibilidades con el funcionamiento planificado de la economía. (El hecho de que áreas tales puedan siquiera encontrarse depende, desde luego, en parte del entusiasmo con que se las busque.) La contratación y el despido de personal, el mando sobre el ejército y la policía y los temas de ingresos y gastos, deben reservarse para un ejecutivo permanente no sujeto a elección ni destitución, pues (como los ciudadanos responsables pueden comprender fácilmente) en otro caso las mejores ofertas demagógicas llevarían rápidamente al fracaso. El ejecutivo permanente no electo entendería oportunamente que para asegurar la consistencia de los orígenes y funciones de todos los recursos es obligado imponer su *papel de liderazgo* sobre todas las áreas de la vida social incluyendo la educacional y la cultural, aunque pueda (con algún peligro para la tranquilidad pública) admitir el papel consultivo, en temas no críticos, de alguna asamblea electa multipartidista.

El otro tipo de solución es moderar y reformar la competición política en sí misma, señaladamente mediante *la regulación de la participación,* al efecto de que aunque una asamblea electa continúa disponiendo técnicamente del poder del Estado como un todo, llegue a ser difícil y a la larga imposible elegir personas que dispusieran de él de manera inapropiada. Por ejemplo, el ejecutivo estatal vigente podría investigar a los candidatos propuestos pertenecientes a los diversos partidos desde tal punto de vista. Puesto que todos son empleados del Estado (como lo son sus padres e hijos, esposas, parientes y amigos), podría oponerse a la candidatura de quienes pudieran no respetar su necesario papel de liderazgo. Tal investigación permitiría la libre elección democrática de representantes responsables, no demagógicos. Preocupándose tanto por el bienestar de sus familias como por el del país, podrían confiar en apoyar (con un consenso informal, una coali-

ción formal o «frente nacional» y depurado de mezquina rivalidad partidista) al gobierno responsable, no demagógico del Estado —proporcionándole la seguridad y continuidad de ocupación (del poder) que necesita para la realización pausada y estable de sus fines.

Bien pueden darse otras formas más insidiosas y discretas de torcer las normas democráticas, vaciarlas de contenido y convertirlas en ritos vacíos de modo que la competencia por el poder del Estado deje de ser una auténtica amenaza para el ocupante (del poder). En ningún caso una «necesidad histórica», ni algo que ocurre por sí mismo «no tocado por mano humana alguna», este resultado es incluso el corolario lógico de la preponderante propiedad estatal y una condición necesaria para el funcionamiento del sistema social del que tal propiedad forma parte.

La *destitución,* pues, es abolida en la práctica. De un modo u otro se pone fin al hecho de que la gente utilice el proceso político *para destituir a su propio patrono.* A falta de tal protección, la relación patrono-empleado asumiría formas ridículas: potenciales patronos tendrían que pedir a los empleados que *les* emplearan *a ellos,* el trabajo se convertiría en objeto de constantes consultas y el pago se tasaría por uno mismo (a cada uno según lo que dice que se merece).

Con la abolición de la destitución, la revolución sube en la escala de las alternativas políticas. De último recurso, se transforma en el primero y de hecho en *el único recurso* del hedonista político desengañado, del no conformista, del hombre que odia que se le mienta, así como del hombre que odia su trabajo. Pues el cambio realmente profundo, que todo lo impregna producido por la *Gleichschaltung* del poder económico con el político es que cuando se extienden dispersas las estructuras autónomas de poder, toda tensión deviene tensión entre Estado y ciudadano.

Poco o nada puede resolverse en lo sucesivo en negociaciones bilaterales *entre* ciudadanos, propietarios y no propietarios, patronos y empleados, compradores y vendedores, terratenientes y arrendatarios, editores y escritores, banqueros y deudores. Excepto clandestina y criminalmente, hay poco que dar y tomar donde, al menos de derecho, sólo el Estado puede dar. La negociación y el contrato son desplazados en gran parte por relaciones de mando-obediencia. Desaparecen las jerarquías independientes. Los grupos situados entre el hombre y el Estado se convierten, en el mejor de los casos, en «correas de transmisión» y en el peor en falsas organizaciones con el vacío tras de sí.

Esto bien puede constituir una gran facilidad para el Estado. Sin embargo, es también una fuente de peligro. Ahora todo es culpa del Estado; todas las decisiones que hacen daño son decisiones suyas; y tentado como puede estar de culpar a la «burocracia» y a la «pérdida de contacto con las masas» de la pestilencia de las alcantarillas, de los aburridos programas televisivos, de los médicos descuidados, de los supervisores despóticos, de los productos de bajísima calidad y de las dependientas apáticas, se encuentra atrapado en una grieta. Como Estado no debe admitir que tiene la culpa, pese a que pueda rechazar a sus empleados y procuradores cada cierto tiempo.

De este modo, el totalitarismo no es cuestión de mentes fanáticas y voluntades tiránicas «en las alturas», ni de la aterradora ingenuidad de sus ideólogos. Es cuestión de defensa propia para cualquier Estado que haya apostado fuerte *y ganado,* cambiando una situación difícil por otra. Habiendo acumulado todo el poder para sí mismo, se ha convertido en el único foco de todo conflicto y debe construir defensas totalitarias a tono con su total exposición.

¿Qué hacer para proteger al capitalismo estatal de la revolución? Tal vez el peligro sea en gran parte académico, una caja vacía, una mera cuestión de completitud lógica, pues la revolución se ha convertido en obsoleta por el progreso técnico. Las armas de tiro rápido, los vehículos blindados, el cañón de agua, las «drogas de la verdad» y quizá por encima de todo el control central de las telecomunicaciones pueden haber hecho que la posición del ocupante del Estado sea mucho más fácil de defender que de atacar. Por algo se llama al Estado sucesor del *Katherdersozialismus* el del *Panzersozialismus.* Ultimamente se dice que el ordenador ha invertido la tendencia que favorece al ocupante del Estado. Aunque es difícil para el profano comprender por qué esto debiera ser así (lo contrario parece *prima facie* más probable), debemos dejar la cuestión para que la resuelvan mentes más cualificadas. En cualquier caso, si es que las revoluciones modernas son concebibles, hay una presunción de que por las mismas razones que le obligan a ser totalitario, el capitalismo de Estado corre mayores riesgos y necesita defensas más poderosas contra la revuelta que los Estados que no poseen, sino que meramente distribuyen lo que *otros* poseen[17].

[17] Una de las más débiles de las diversas razones débiles avanzadas por Trotsky de por qué no existe y «nunca existirá» tal cosa como el capitalismo estatal fue que «en su calidad de depositario universal de la propiedad capitalista, el Estado sería un objeto demasiado tentador para la revolución social» (Leon Trotsky, *The Revolution Betra-*

El terror y la televisión estatal resumen la concepción tópica de lo que es necesario para la seguridad del Estado. Indudablemente ambos desempeñan su papel en la evitación del recurso a la represión efectiva, más bien a la manera de la medicina preventiva que reduce costes hospitalarios y médicos. Sin embargo, las mejores defensas empiezan a funcionar a un nivel más profundo, al inculcar la creencia en que ciertos rasgos básicos de la vida social, el «papel dirigente», la irrevocabilidad y continuidad del Estado, su monopolio del capital y su primacía sobre el derecho individual, son inmutables. La determinación del Estado de utilizar a sus ciudadanos nunca debiera vacilar, ni aumentar ni disminuir. Su suerte debe ser preordenada, estable; no debiera empeorar significativamente pero con todo debiera mejorar sólo con deliberada lentitud; el cambio rápido en cualquier dirección es malo, pero de los dos, el cambio rápido a mejor es más peligroso. Al igual que en economía «todo está en Marshall», así en sociología «todo ha sido dicho por Tocqueville». Tres capítulos de su *Ancien régime et la révolution* lo dicen todo: cómo la creciente prosperidad y el avance hacia la igualdad acarrearon la revolución (libro III, cap. IV); cómo el traer consuelo al pueblo le hizo alzarse en armas (libro III, cap. V) y cómo el gobierno real preparó el terreno y educó al pueblo para su propio derrocamiento (libro III, cap. VI).

Las perspectivas de cambio a mejor hacen al pueblo excitadamente infeliz, temeroso de perder, agresivo e impaciente [18]. Las «válvulas de

---

yed: What is the Soviet Union and Where is it Going?, 5.ª ed., 1972, pág. 246). [Hay trad. cast., Ed. Proceso, Buenos Aires.] Sin embargo, tiene una razón más convincente: en su orden de ideas, el capitalismo *estatal* debe ser poseído *privadamente;* el Estado, como una gigantesca corporación, debe pertenecer a accionistas legitimados para vender y legar sus acciones. Si ellos no pueden vender ni sus hijos pueden heredar, el sistema no es capitalismo estatal. (Aunque estando seguro de lo que *no* era, Trotsky tuvo ciertos cambios de opinión acerca de lo que *era.* Véase asimismo A. Ruehl-Gerstel, «Trotsky in Mexico», *Encounter*, abril, 1982.)

Es triste ver a un marxista reducido a una tal posición. Para Trotsky deben ser la «producción de mercancías», la alienación del trabajo, su dominación por el capital y el modo de apropiación de plusvalía los que definan las «relaciones de producción», no si las acciones se venden o se heredan.

Debe añadirse que la utilización por Lenin de la expresión «capitalismo de Estado» para designar a un sistema de empresa privada bajo estrecho control estatal no fue merecedora de mayor respeto socialista. En concreto, es difícil comprender cómo el Estado, que (pese a cierta «autonomía relativa») debe por virtud de las relaciones de producción ser controlado y dominado por la empresa privada, las controla a pesar de todo.

[18] Algunas de estas ideas y otras afines se formalizan en el poderoso ensayo «La logique de la frustration relative» de Raymond Boudon en su *Effets pervers et ordre so-*

seguridad» de tipo concesiones y reformas, grandes o pequeñas, tempranas o tardías, casi siempre se tornan demasiado pequeñas y demasiado tardías, pues como demuestra la experiencia histórica suscitan más expectativas de cambio de las que corresponden al cambio real. Si esta posible característica psicosociológica tiene una alta probabilidad de ser el caso en cualquier conflicto dado de intereses entre el Estado y la sociedad, someterse siempre será un error para el Estado. Aun si fuera un error comenzar con las riendas demasiado cortas, es con todo mejor mantenerlas firmes que aflojarlas demasiado perceptiblemente.

Excepto por lo que se refiere al paroxismo de terror indiscriminado en 1937-38 y a los pocos años de experimentación fortuita después de 1955, períodos ambos que estuvieron a punto de poner en peligro la continuidad del régimen y a ninguno de los cuales se puso fin con demasiada prontitud, la práctica soviética desde aproximadamente 1926 me parece una fructífera aplicación de estas prescripciones. La estabilidad del moderno Estado soviético, a pesar de las muchas buenas razones por las que debiera haberse derrumbado sobre sus pies de barro antes de ahora, es al menos coherente con la hipótesis de que la reforma, la relajación, la movilidad social, el esfuerzo dinámico por la innovación y la iniciativa descentralizadora, sean cuales fueren sus consecuencias para la eficiencia de la sociedad y el bienestar material, no son los ingredientes requeridos para mantenerla tranquila, dócil, perdurable y sumisa ante las demandas totalitarias de que es objeto.

---

cial, 2.ª ed., 1979. El profesor Boudon trata de establecer que la bien observada correlación de descontento y frustración con las probabilidades *de mejora* no necesita depender de algún determinado supuesto psicológico, sino que puede deducirse de la mera racionalidad, a lo largo de líneas de maximización de utilidad en condiciones de riesgo.

En el otro extremo no racional del espectro de móviles humanos, el clásico trabajo de Norman Cohn sobre la mística revolucionaria medieval encuentra la misma correlación entre mejores condiciones y perspectivas y acción revolucionaria. Véase su informe sobre la guerra campesina alemana de 1525: «El bienestar del campesinado alemán era mayor de lo que nunca había sido... [los campesinos] lejos de ser empujados por la absoluta miseria y desesperación, pertenecían a una clase ascendente y con confianza en sí misma. Eran gente cuya posición estaba mejorando tanto social como económicamente» (Norman Cohn, *Pursuit of the Millenium,* 1970, pág. 245).

Hay ya una considerable cantidad de literatura en apoyo de la tesis de que la revolución típicamente sigue a la relajación de las presiones, a las perspectivas favorables, a las reformas. Me parece importante subrayar que bien puede haber *otras* buenas razones para esto además de la suposición de que la reforma es un síntoma de que el Estado está «vencido», *debilitándose,* por lo tanto favoreciendo *la jugada razonable* a los *revolucionarios prudentes* que calculan relaciones riesgo-recompensa.

El Estado como clase

La burocracia adecuada puede contribuir a hacer «responsable» al capitalismo y a prestar «un rostro humano» al socialismo. Su control, sin embargo, es demasiado precario para cambiar las constantes de cualquiera de los dos sistemas.

Si tiene que haber conflicto de clases en un mundo de escasez, ¿quién sino el capitalista universal puede desempeñar el papel de clase dominante?

No es extravagante pretender que una pauta de propiedad esté suficientemente bien descrita simplemente por contestar a la pregunta «¿Quién posee qué?». Es mediante una sencilla respuesta a esta sencilla pregunta como podemos realizar la doctrinalmente poco pretenciosa distinción entre capitalismo *privado* y *estatal* y comprender con la mayor facilidad las configuraciones alternativas del poder en la sociedad [19]. La confianza optimista en que cuando se nacionaliza, el capital es «poseído socialmente», pese a carecer de sentido, puede ser un eufemismo útil a efectos políticos. La más ambiciosa pretensión de que existe alguna diferencia discernible entre propiedad «estatal» y «social» o «socialista», de modo que el sospechado potencial despótico de la propiedad *estatal* no esté presente en la propiedad «social», no es necesario que se tome en serio hasta que se demuestre en qué se

---

[19] Resulta interesante encontrar razones expresamente no-marxistas para definir al capitalismo de Estado en una línea leninista como «la simbiosis del Estado y las corporaciones» (en P. J. D. Wiles, *Economic Institutions Compared*, 1979, pág. 51). ¿Qué es, entonces, el capitalismo *privado* y cómo lo distinguimos del capitalismo estatal? Wiles considera que esta última expresión es «abusivamente aplicada» a la Unión Soviética porque «ciertamente tiene una ideología que la sitúa aparte del verdadero capitalismo estatal». El *verdadero* capitalismo estatal, *que es «más o menos indiferente respecto a la propiedad»*, está desprovisto de ideología.

Esto es cierto sólo en función de una convención para definir al verdadero capitalismo de Estado como aquél que es indiferente acerca de la propiedad. ¿A cuáles de los sistemas realmente existentes, a qué países abarca tal definición? Tomemos el testimonio de un destacado capitalista estatal, miembro de uno de los *Grands Corps* de la cumbre de la Administración Pública francesa, promovido más tarde a Ministro de Industria: «Ninguna cantidad de *dirigisme* vale lo que un sector público poderoso» (J.-P. Chevènement, *Le vieux, la crise, le neuf*, 1977, pág. 180, traducción mía). *Su* capitalismo estatal ciertamente no es indiferente acerca de la propiedad. Si hay capitalismos *estatales* que lo *son*, no son visibles. ¿Se confunden, quizá, demasiado fácilmente con los capitalismos *privados*?

diferencia la actuación de la «sociedad» en el ejercicio de sus derechos de propiedad de la del Estado en el ejercicio de los suyos.

En el *Anti-Dühring* Engels afirma que la mera propiedad estatal es socialismo espurio a no ser que los medios de producción hayan «crecido realmente sobre la posibilidad de ser dirigidos por sociedades anónimas», pues si no incluso los burdeles de propiedad estatal podrían considerarse como «instituciones socialistas» [20]. Entonces, ¿cuánto más tendrían que crecer los burdeles para que se les calificara como establecimientos *socialistas* en vez de meramente de *propiedad estatal*? Buscar en el tamaño la cualidad mágica que transforma la propiedad estatal en propiedad socialista desde luego no servirá. La noción socialista científica de los medios de producción que superan la posibilidad de ser administrados por sociedades anónimas ha sucumbido desde hace mucho tiempo a la prueba de un siglo de crecimiento industrial.

Para ser justo con Engels, es de nuevo su *Anti-Dühring* el que proporciona la formulación más sencilla de una alternativa marxista más duradera para identificar tipos de propiedad y sistemas sociales. Explica que en un mundo de escasez (*alias* «en el reino de la necesidad») la división de la sociedad en clases enfrentadas debe continuar. Desde luego, el conflicto de clases entraña la existencia de un Estado para asegurar la dominación de una clase. Así el «Estado socialista» no es una contradicción en los términos. El Estado que posee todos los medios de producción es un Estado socialista represivo. Puesto que aún hay clases, no puede prescindirse todavía de él, debe continuar para reprimir a los explotados en beneficio de los explotadores. Sólo puede prescindirse de él una vez que la abundancia haya reemplazado a la escasez, es decir cuando haya cesado el conflicto de clases. (Si el socialismo no supera *nunca* la escasez, una contingencia que Engels no trata explícitamente, el Estado nunca desaparecerá y poseerá a perpetuidad los medios de producción. Por consiguiente, en la medida en que el Estado no logre *demasiado bien* «liberar las fuerzas de la producción» y por tanto *acarrear por equivocación un mundo de abundancia*, está a salvo.)

Hasta que lleguen la abundancia y la desaparición del Estado, el «socialismo en un mundo de escasez» y el «capitalismo estatal» son, a efectos prácticos, sinónimos. La división del trabajo es todavía una

---

[20] F. Engels, «Socialism: Utopian and Scientific», en K. Marx y F. Engels, *Selected Works in One Volume*, 1968, págs. 421-422. [Hay trad. cast., Aguilar.]

necesidad; la producción es para el intercambio más que para las necesidades; hay dos clases funcionalmente distintas, con la clase opresora que se apropia de la plusvalía producida por la clase oprimida. A diferencia del capitalismo privado, la plusvalía es objeto de apropiación a pesar de la clase oprimida pero en su interés a largo plazo (o en el de toda la sociedad). ¿Quién *es*, sin embargo, la clase opresora?

Por decirlo en un lenguaje apolillado, el drama está listo para ser representado pero hay un actor y un papel que desentonan. El Estado posee, los oprimidos no, pero tampoco los supuestos opresores. No hay una clase dirigente con una base de poder consolidada por la propiedad. En su lugar, usurpando sus prerrogativas, se supone que se encuentra una peculiar categoría social, un cuerpo hermafrodita que tiene un interés de clase sin ser una clase, que domina sin poseer: la burocracia[21].

Antes de que la burocracia pueda *dirigir*, la propiedad debe perder su significación. De ahí que los esquemas de explicación social construidos sobre la tríada de ciudadanía, burocracia y Estado siempre contengan alguna variante del conocido argumento que se refiere a «la creciente separación entre la propiedad y el control». Para esta tesis, la propiedad ha llegado a reducirse a un derecho a cualesquiera dividendos (privados o sociales) que la burocracia dirigente decida distribuir. El control es, entre otras cosas, la *discrecionalidad* para asignar gente al capital y viceversa en las decisiones de invertir, emplear y despedir y para enjuiciar lo merecido por los interesados a la hora de la asignación y la distribución.

Cada sociedad habrá criado su burocracia característica. A Inglaterra se le atribuye disponer de un *Establishment*, indiscutiblemente Francia cuenta con sus *grands corps* (precisamente como, a la inversa, los *grands corps* poseen su Francia), Rusia tenía los más altos grados de los *tchin* y ahora tiene la *nomenklatura*, ligeramente imitada en los EE.UU. por medio millón de abogados y altos ejecutivos. Sin riesgo alguno de contradicción, puede decirse que todas las sociedades son gobernadas por sus «élites del poder»; la mayor parte de la industria moderna es indudablemente dirigida por gestores profesionales; mientras que el intelectual semimundano sigue descubriendo entida-

---

[21] El término se emplea aquí en un sentido muy general y no peyorativo, para incluir la categoría de directores y administradores empleados para hacer funcionar los departamentos. Se refiere a un rol dentro de la sociedad y no pretende expresar gusto o disgusto alguno con él.

des dirigentes tales como «los medios de comunicación de masas», «los poseedores de autoridad» o la «tecnoestructura»[22].

Dado el tácito supuesto de que la *separación* de propiedad y control supone *pérdida* de control por parte del propietario, antes que la mucho menos drástica *delegación* de control con posibilidad de destitución (una suposición que examinaré seguidamente), la dirección por parte de la burocracia puede deducirse de una versión descarnada de la «ley de hierro» de Michels. Toda organización no necesita sino a unos cuantos organizadores para los muchos organizados. Son los organizadores los que hacen funcionar al departamento. Una vez que están dentro, los burócratas dirigen porque los que están fuera se encuentran mal situados e insuficientemente motivados para desplazarlos.

De manera muy atípicamente utópica, Lenin nos aseguraba que un día la administración será tan simple como para estar «al alcance de cualquiera», para ser «fácilmente desempeñada por cualquier persona poco culta»[23], permitiendo «la completa abolición de la burocracia»[24], donde «todos gobernarán por turnos»[25]. (Ciertamente, su práctica fue desanimar con la mayor firmeza cualquier intento de «gobernar por turnos».) Sin embargo, por el momento se dice que la administración se está haciendo, si acaso, más compleja. Aunque muchos de nosotros somos ya burócratas, la perspectiva del resto de nosotros *turnándonos* en ella resulta tan impracticable como poco atractiva. Esto apoya la noción de que la burocracia es una categoría aparte.

A medida que se toma más al pie de la letra el supuesto de que la propiedad no supone control sobre la propiedad, más importantes son las implicaciones. La propiedad de capital deviene irrelevante con respecto al poder, tanto en el sentido usual de poder para hacer que la

---

[22] La reflexión y el trabajo de campo han establecido conjuntamente, a mi juicio, que la tecnoestructura está compuesta por gente que toma decisiones que requieren conocimiento. (Evidentemente, quedan pocas decisiones para que las tomemos el resto de nosotros.) La tecnoestructura despoja a la propiedad de toda realidad de poder. El «aspecto litúrgico» de la vida económica induce a la tecnoestructura a afirmar la santidad de la propiedad privada. Sin embargo, es igualmente adepta a mantener en su lugar al accionista público y al privado. (En ese caso, ¿por qué prefiere enfrentarse a los accionistas privados, siquiera sea «litúrgicamente»?) En cualquier caso, sería una «suprema tontería» tener miedo de los propios accionistas. La tecnoestructura está más interesada en el crecimiento que en el beneficio. Y así sucesivamente. Estas revelaciones provienen de J. Kenneth Galbraith y N. Salinger, *Almost Everyone's Guide to Economics*, 1979, págs. 58-60. [Hay trad. cast., Crítica.]

[23] Lenin, «The State and Revolution», pág. 292.

[24] *Ibid.*, pág. 340.

[25] *Ibid.*, pág. 345.

gente haga cosas como en el sentido de poder sobre «la apropiación de plusvalía», incluyendo el dividendo del capitalista. Hay sólo un *dividendo de gracia y de favor* para los supuestos propietarios, para «el pueblo» en el socialismo, para los «accionistas» en el capitalismo privado. Entonces, ¿por qué luchar por la propiedad? La nacionalización, la destrucción de «la fortaleza privada del negocio burgués» se convierte en un esfuerzo inútil y equivocado. Una burocracia que controla el instrumento del Estado y usurpa sin peligro algunas de las prerrogativas más importantes de la propiedad, podría dirigir a la sociedad con impunidad de una forma o de otra, entronizar la propiedad privada o abolirla, o partir por la mitad el sistema social, sin que su interés fuera visiblemente mejor servido por un procedimiento que por otro. El hecho de que adoptase la «vía capitalista» o la «socialista», o sólo corriese tras su propio rabo, sería casual.

En realidad, sin embargo, las burocracias tienen por regla general razones manifiestas para decantarse del lado del *statu quo*. Normalmente no tratan de cambiarlo. Desde luego la sospecha de Trotsky de que Stalin estaba preparando un nuevo Termidor «para restaurar el capitalismo» parecería menos grotesca si hubiera encontrado bases razonables para suponer que Stalin y la «burocracia» que él dirigía al menos no perderían el poder, el control o lo que quiera que poseyera y apreciaran, si «el capitalismo fuera restaurado». Con todo, casi al mismo tiempo que espetaba su estrafalaria acusación, Trotsky eliminaba su posible fundamento al afirmar que la burocracia soviética está «obligada» quiera o no quiera a proteger el sistema de propiedad estatal como fuente de su poder, implicando lógicamente que un sistema de propiedad privada no le hubiera entregado tanto poder *ni siquiera si los nuevos propietarios privados hubieran de provenir de sus propias filas*, con cada meritorio de *apparatchick* convirtiéndose en un capitalista con sombrero de copa fumándose un puro.

La implicación más interesante de la tesis de que «la propiedad no es el control», no obstante, es el apoyo que da a la creencia en que nuestra suerte depende en gran medida de las *costumbres* y modos de los funcionarios públicos situados por encima de nosotros. El que un sistema social sea aceptable u horrible, el que la gente se encuentre en general satisfecha o triste de él, depende muchísimo de la variable de los rasgos personales de los miembros de la burocracia. Cuando la administración pública es arrogante o corrupta o las dos cosas, la élite directora insensible, los medios de comunicación de masas mercenarios y la «tecnoestructura» especialistas sin alma, tenemos el «rostro

inaceptable del capitalismo». Cuando los que ocupan los cargos verdaderamente quieren servir al pueblo y respetar sus «legítimas aspiraciones», tenemos la primavera de Praga y el «socialismo con rostro humano». No son tanto los sistemas de gobierno, las configuraciones de poder los que conducen a la vida buena o mala, sino más bien el tipo de gente que los administran. Si la burocracia no es «burocrática», el cuadro ejecutivo corporativo es «socialmente consciente» y está «comunitariamente implicado» y el *apparatchik* del partido «no ha perdido contacto con las masas», el capitalismo privado o el estatal pueden ser igualmente tolerables.

Esta es una creencia seductora y fácil de adoptar. A su vez, da origen a un vivo interés en cómo asegurarse, o al menos en cómo limitar las probabilidades de que *el tipo adecuado de personas* vaya a desempeñar los papeles de control, administración y dirección. Cada cultura tiene su receta para reclutar una buena burocracia. Algunos depositan su fe en la educación y en el interés por el país (Inglaterra antes de la segunda guerra mundial, así como Prusia, acuden a la mente), otros en la aprobación de exámenes (Francia, la China imperial y últimamente quizá los EE.UU., son ejemplos al respecto), mientras la prescripción socialista recomienda manos encallecidas o al menos una pretensión creíble de «origen de clase obrera». (Los criterios mixtos y contradictorios no debieran sorprendernos. Un aristócrata con el toque vulgar, un soldador que pasó luego a conseguir un Master en Administración de Empresas o a la inversa el licenciado que lo aprendió todo acerca de la vida haciendo un trabajo manual a destajo, son candidatos especialmente aceptables dentro de la «élite del poder». Entre los criterios contradictorios y mixtos, los de segundo orden pueden con el tiempo devenir importantes. Se dice que una causa que contribuyó a la caída de Khrushchev fue la vergüenza sentida por el público soviético, especialmente *vis-à-vis* el mundo exterior, por su engreímiento, sus payasadas y su acento de clase baja ucraniana.)

Las ideas esperanzadoras acerca del modo adecuado de reclutar a la «élite del poder» y la diferencia que hace su personal entre el capitalismo «salvaje» y el «responsable», el socialismo «despótico» y el «democrático», condicionan la aprobación de la sociedad civil de la composición de la burocracia. Asimismo contribuyen a explicar el apasionado interés de la sociología moderna en los parámetros estadísticos de determinadas jerarquías, pues si el comportamiento de las «élites del poder» depende críticamente de la procedencia de sus miem-

bros, debe ser de la mayor importancia a qué se dedicaban sus padres y en qué colegio se educaron. Esta preocupación por los «orígenes socioeconómicos» es realmente la completa negación de la creencia en que la existencia determina la conciencia y por tanto el buró determina la del burócrata[26]. Según esta última opinión, si está principalmente integrada por los hijos de trabajadores, maestros o de otros burócratas, el *interés* institucional y pòr tanto el *comportamiento* de una burocracia será esencialmente el mismo, más allá de variaciones culturales menores de estilo entre los moderadamente finos y los más bien impresentables. Para los que mantienen la primera opinión, la burocracia debe ser completamente autónoma y no obedecer a ningún amo, con objeto de ser capaz de perseguir su propio interés existencial, institucional, que puede ocurrir que coincida o no con el «maximando» del beneficiario final al que se supone que sirve la institución burocrática —el Estado en el capitalismo estatal, los accionistas en el capitalismo privado. En cualquiera de las dos opiniones, la burocracia dirige, aunque cómo dirija depende de especificaciones ulteriores. Cualquiera de las dos opiniones depende de la tesis de que el propietario no controla, el burócrata sí. ¿Hasta qué punto es buena esta tesis?

Al objeto de que la separación entre propiedad y control signifique lo que sus dispares proponentes, desde Berle y Means pasando por Trotsky[27], Burnham y C. W. Mills hasta Marris y Penrose pre-

---

[26] Un filósofo político de reposada distinción, cuyo «origen socioeconómico» era al menos consecuente con su perspicacia en estas cuestiones (pues su padre era el primer ministro de su país de origen) ha despachado la cuestión en los siguientes términos «holísticos»: «¿Por qué habríamos de suponer que... [las instituciones], cuando tienen que elegir entre sus intereses corporativos y los intereses de las clases de las que se reclutan sus líderes en su mayor parte, elegirán generalmente sacrificar sus intereses corporativos?» (John Plamenatz, *Man and Society*, 1963, vol. II, pág. 370).

[27] La teoría social de la Unión Soviética del exiliado Trostky es que en ella el capital pertenece al Estado de los trabajadores (o, como acabó por formularlo, «el contrarrevolucionario Estado de los trabajadores»), paro a la clase trabajadora se le impide ejercitar las prerrogativas del propietario por parte de la burocracia, que ha conseguido el control del Estado. La razón por la que la burocracia tiene éxito en usurpar el rol de clase dirigente es la escasez. Donde la gente tiene que hacer cola para lo que necesitan, habrá un policía regulando la cola; él «"sabe" quién ha de conseguir algo y quién ha de esperar» (*The Revolution Betrayed*, pág. 112).

Que la abundancia no es la *consecuencia* sino la *causa* eficiente del socialismo siempre ha perturbado al pensamiento socialista. Ello ha conducido a una teorización muy dificultosa acerca del «período de transición», de las clases en un Estado sin clases, del Estado que se difumina al hacerse más fuerte, etcétera.

tenden que signifique, es trivial mostrar simplemente que la burocracia administra y los directores dirigen con escasa referencia aparente a sus ostensibles amos. Un argumento más eficaz sería establecer que no tienen un poder discrecional no trivial. La evidencia para tal discrecionalidad sería alguna medida (si pudiera encontrarse alguna conveniente) de divergencia entre el presumible maximando del propietario y el maximando al que los directores de hecho parecen estar dedicándose[28].

Esto no es realmente factible si las consecuencias futuras de las actuaciones presentes del director son inciertas, por lo tanto siempre puede suponerse que él ha pretendido como consecuencia *A* (mejor para su empleador) en lugar de *B* (mejor para él, menos buena para su empleador), sin considerar si el resultado efectivo de su actuación resultó ser *A* o *B*. Por ejemplo, la estrategia de Montgomery en el norte de Africa puede entenderse como al servicio de sí misma, en cuanto que sólo se ocuparía realmente de Rommel una vez que su insistencia «burocrática» en una gran suficiencia de recursos le proporcionó las mejores posibilidades de victorias espectaculares. Con todo siempre cabe argüir (y es difícil de refutar «objetivamente») que aunque cobró fama sin arriesgarse al «acaparar» descaradamente recursos para el Octavo Ejército, estaba en efecto sirviendo al mejor interés de Gran Bretaña a largo plazo (por ejemplo, porque los recursos que «acaparó» no habrían supuesto ningún bien mayor para el resultado de la guerra en ningún otro sitio). Del mismo modo, el director de empresa que, en aparente afán de autoengrandecimiento, opta por buscar cuota de mercado a expensas del beneficio corriente, puede siempre pretender que está haciendo que el beneficio futuro sea mayor de lo que en otro caso hubiera sido —el tipo de palabrería de una escuela de negocios o una consultora de gestión que se puede rechazar con un encogimiento de hombros, pero no refutar con datos científicos.

Sin duda los lectores son conscientes de que explicitar una inconsecuencia doctrinal o una torpeza, como ocasionalmente me he inclinado a hacer, es severamente condenado por los marxistas como «reduccionismo».

[28] Gordon Tullock, en un trabajo de gran claridad que se refiere a algunos de estos temas («The New Theory of Corporation», en Erich Streissler *et al.* (eds.), *Roads to Freedom, Essays in Honour of F. A. von Hayek*, 1969), cita descubrimientos en el sentido de que la aparente desviación de los directores del comportamiento de maximización de beneficios es mayor en empresas reguladas de servicios públicos y en cooperativas de ahorro y préstamo que, por así decirlo, no tienen propietarios o donde las barricadas de la reglamentación protegen a la dirección frente a los propietarios.

No obstante, es al menos deductivamente posible afirmar que sólo la seguridad de la ocupación del cargo proporciona la condición *suficiente* para que el burócrata estatal, el director de empresa u otro miembro asalariado de la élite del poder ejercite el poder discrecional de manera regular y en significativo conflicto con el interés del propietario. El corolario de la ocupación segura es que al *delegar* el control, de algún modo el propietario lo ha adjudicado permanentemente y ha perdido la facultad de destitución, es decir que ha *perdido* el control. El argumento normal a este efecto es que una vez que la propiedad se ha fragmentado y muchos propietarios han delegado el poder directivo en un único titular (una burocracia, una junta directiva), cada propietario sólo tiene una influencia infinitesimal sobre el titular de la ocupación, y una insuficiente motivación para cargar con el coste de movilizar a los propietarios para actuar conjuntamente. En lenguaje técnico, el cargo burocrático está protegido por una «externalidad».

Precisamente una externalidad semejante puede proteger a un Estado de sus súbditos desorganizados. El puro valor en metálico de la libertad para los ciudadanos de un Estado despótico puede ser mucho mayor que el coste en metálico de sobornar a la guardia pretoriana, comprar armas, fotocopiadoras o lo que quiera que pueda hacer falta para derrocar a tal régimen. Con todo ningún empresario político seguiría adelante y cargaría con el coste si considerara impracticable recuperarlo de los ciudadanos liberados. Perdería su inversión si la libertad de los ciudadanos fuera una externalidad por la que no se les pudiera hacer pagar (excepto esclavizándolos de nuevo).

El lector más ocasional de las páginas financieras de los periódicos sabe, no obstante, que no existe tal obstáculo para organizar la rebelión contra direcciones de empresas que están al servicio de sí mismas o sencillamente fracasan. Piénsese en el que presenta una OPA, el «tiburón» que compra reservadamente paquetes de acciones para hacerse con el control, el *asset stripper* que quiere vender los activos de una sociedad después de absorberla, el abogado *proxy* que intenta ganar delegaciones de votos de accionistas. Todos ellos tienen (pese a los obstáculos reglamentarios que las bienintencionadas autoridades ponen en su camino) diversas formas de «internalizar» parte del beneficio potencial correspondiente a los propietarios por la destitución de la actual dirección. Estas formas pueden ser tortuosas y poco escrupulosas, a tono con las poco escrupulosas defensas (tales como la de «tierra quemada», la autodenuncia sobre bases antitrust y

los «bombardeos de saturación» con pleitos superficiales) puestas en práctica por la dirección para «proteger la propiedad» de los accionistas a costa de éstos. En resumen, las OPAs «hostiles» aun frente a defensas desesperadas consiguen con frecuencia hacer flaquear la confianza de la dirección en la seguridad de sus puestos de trabajo[29].

Si la ocupación de la burocracia es precaria frente a una desorganizada multitud de propietarios dispersos, es precaria *a fortiori* frente a un propietario único, concentrado. Ninguna externalidad protege a la burocracia *del Estado* al que se supone que sirve. El poder discrecional de un burócrata o una institución burocrática, no importa lo relevante que sea en la totalidad del aparato del Estado, no debe confundirse con el del propio Estado del que se deriva.

Ni caben demasiadas excusas por caer en trampas del tipo «buen rey, malos concejales» o a la inversa «señor malvado, alguacil bondadoso». El alguacil puede ser bondadoso, cercano a los habitantes de la villa, especialmente a los parientes que pueda tener entre ellos, pero su interés personal rara vez se encuentra tan alejado del de su señor como para hacerle dejar escapar alegremente a los siervos. También él quiere que la finca funcione adecuadamente como una empresa en plena actividad. La razón de que la burocracia por regla general efectivamente esté al servicio de los fines del Estado no es sólo que tenga que hacerlo, bajo pena de perder su precaria plaza, sino también que, excepto en raras y fácilmente identificables situaciones históricas en las que el poder del Estado acaba de pasar a un invasor, un usurpador o un contendiente culturalmente extraño, hay una gran y auténtica armonía entre sus respectivos maximandos. Mientras mayor sea el poder discrecional del Estado, mayor será la esfera de acción que el

[29] *Cf.* Peter F. Drucker, «Curbing Unfriendly Takeovers», *The Wall Street Journal,* 5 de enero de 1983. Hay amplia evidencia de la tendencia, advertida con cierta alarma por el profesor Drucker, a que la dirección corporativa norteamericana esté siendo crecientemente motivada por el miedo a las OPAs. De este modo es empujada a un comportamiento de maximización instantánea del beneficio, viviendo de un informe trimestral de ingresos al siguiente y no teniendo tiempo para la perspectiva a largo plazo.

Esto tiene poco que ver con la pretensión de que «los propietarios quieren beneficios y los gerentes crecimiento», o la «aprobación de sus iguales» o algún otro maximando «gerencial» discrecionalmente elegido. De hecho, la pretensión contraria es, si acaso, más acertada. Solamente los propietarios-gerentes pueden permitirse escoger fines idiosincrásicos. Ningún alto ejecutivo *contratado* podría haber ordenado, como se supone que hizo Henry Ford, que «los clientes pueden disponer de cualquier color de coche mientras sea negro».

burócrata es probable que tenga para la realización de *sus* fines. No necesita tener *los mismos* fines que el Estado se esfuerza por llevar a cabo. Basta con que sus fines no entren en competencia o se subordinen. Una burocracia leal encontrará gran parte de su felicidad en un Estado fuerte. Sólo la deslealtad, la seguridad de no ser descubierta o quizá una excusa creíble en función de «los verdaderos» intereses del Estado «a largo plazo», la llevaría a alinearse con la sociedad civil en contra de su patrón. La posibilidad de imponer su propia voluntad *tanto* al Estado *como* a la sociedad civil y desempeñar el papel de clase dirigente parece, por todas estas razones, doblemente remota.

El verdadero lugar y papel de la burocracia en relación con el Estado fue sugestivamente resumido por el historiador Norbert Elias en lo que denominó el mecanismo monopolístico. El Estado es el monopolista de «el ejército, la tierra y el dinero», mientras que la burocracia es el cuerpo de «dependientes de los que el monopolista depende». Por supuesto, los dependientes son importantes, indudablemente sus cualidades, sus tipos humanos están interrelacionados con el tipo de Estado que depende de ellos; en el ejemplo de Elias, mientras que la nobleza feudal armonizaba con un tipo más primitivo, uno posterior produjo la nobleza cortesana[30]. En una secuencia menos nítida, podríamos añadir los clérigos, los juristas seglares y los servidores plebeyos de la corte, la nobleza administrativa sin tierras, los mandarines chinos, los Junkers prusianos, los «enarcas» franceses, los miembros del personal de plantilla del Congreso norteamericano, los hombres de un dólar al año y los miembros del aparato del partido socialista. Dentro de cada tipo, hay sin duda lugar para variaciones humanas que dejan su impronta en la vida de las sociedades que contribuyen a administrar. Innegablemente, pueden conferir al socialismo un rostro humano, o uno inhumano. Del destino personal de cada súbdito dependerá esencialmente qué resultará ser de mayor importancia para él, el sistema o su rostro.

En cualquier esquema de explicación social que se desarrolle en términos de clases, colocar a la burocracia o a alguna categoría administrativa, directiva, interna, experta y portadora de autoridad más o menos equivalente en el lugar de la *clase dirigente* corre el riesgo de resultar desconcertante. Hacerlo es atribuir a una categoría semejante una identidad duradera y bien definida («¿la nueva clase?»), un grado

---

[30] Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. II, *State Formation and Civilization*, 1982, págs. 104-106.

de poder discrecional y una libertad de acción que difícilmente puede poseer. Es perder de vista la significación política de la pauta de propiedad del capital, reducirla a la irrelevancia en términos de poder sobre otros. Finalmente, es una implicación adjudicar a las cualidades humanas de esta categoría una influencia decisiva en la calidad de la vida social, como si la disposición y carácter *variables* de los titulares de cargos públicos pudieran arrollar completamente a las *constantes* sistémicas que son la fuente del poder delegado a tales cargos. Una confusión de este tipo depara joyas de incomprensión tales como la de que un cierto despotismo fue o derivó de una «distorsión burocrática» o el «culto a la personalidad». Si el sistema del capitalismo estatal ha de concebirse en los tradicionales términos de clase, el papel de la clase dirigente sólo puede ser atribuido al propio Estado. Esto no impone el antropomorfismo ni tampoco requiere que el Estado esté personificado por un monarca, un dictador o por los dirigentes del partido. Ni necesita identificarse con una institución específica, la asamblea, el comité central o el consejo de ministros. De manera más general y no comprometida, es suficiente que el Estado sea (en la versión de una famosa expresión de Marx) *fuerza armada y capital dotados de conciencia y voluntad*[31].

En la plantación

> *El dinero, los mercados y el hábito de elegir se eliminan mejor configurando el sistema social como una plantación bien llevada.*

El patrón universal, si no está contento con sólo empujar cuerdas, tendrá que acabar apropiándose de todos sus empleados.

Completar el dominio sobre la sociedad civil al maximizar el poder discrecional puede ser considerado como una cadena de movimientos correctivos, cada uno de los cuales se propone hacer al sistema social tanto sumiso a la intención del Estado como internamente coherente, aunque estos dos requisitos no son necesaria y ni siquiera probablemente compatibles. Cada movimiento correctivo es consiguientemente susceptible de crear alguna nueva inconsecuencia sistémica y de necesitar otros movimientos correctivos. Esta secuencia lleva adelante la dinámica política, como tal, del capitalismo estatal.

---

[31] K. Marx, *El capital*, 1959, vol. 1, pág. 152. [Trad. cast., Siglo XXI.]

El primero y acaso el más decisivo de estos movimientos, por el cual la sociedad civil es depurada de la propiedad capitalista descentralizada y el Estado llega a ser propietario y empleador universal, elimina la *inconsecuencia entre obediencia política y económica* que implica servir a dos señores. No obstante, como he sostenido al comienzo de este capítulo, la fusión del poder político y económico dentro del poder estatal es a su vez incoherente con la competición electoral por su ocupación. Tener que presentarse como candidato comprometería al empleador universal en solicitar a sus empleados que ellos mismos siguieran votando más dinero por menos trabajo. Por consiguiente, el siguiente movimiento correctivo debe ser el que va de la política competitiva a la monopolista, para adecuarse al correspondiente cambio en la pauta de propiedad. La democracia «burguesa» clásica necesita ser transformada en democracia socialista o popular, o de cualquier otra forma que pueda llamarse en tanto que sea un conjunto de reglas adecuadamente coercitivas bajo las cuales el consentimiento para la ocupación de los elementos esenciales del poder *no esté sometido a pruebas electorales.*

Bajo el sistema resultante, pues, el ocupante del poder del Estado no está amenazado por la destitución; no puede ser desplazado por medios no violentos; posee todo el capital, aunque sus ciudadanos continúen poseyendo su trabajo. La incongruencia, sin embargo, se manifiesta de nuevo, exigiendo nuevos movimientos, nuevas adaptaciones del sistema social.

Poseyendo o contratando únicamente el Estado a todos los factores de la producción, únicamente él debe tomar (o delegar) todas las decisiones sobre quién hace qué, por las que se asignan las inversiones de capital y trabajo para generar los diversos productos. Esto no es sólo una responsabilidad, sino también una satisfacción; dirigir los recursos a finalidades escogidas, hacer que se produzcan ciertos bienes con preferencias a ciertos otros, es un componente natural de cualquier plausible maximando, de cualquier empleo que valga la pena del poder discrecional. Su síntoma prosaico es el tratamiento del Estado (y de su ideología) del *planning* como una codiciada *prerrogativa* más que como un *trabajo rutinario.*

Juntamente con la asignación de factores de producción, el Estado debe tomar decisiones de distribución emparejadas. Los dos conjuntos de decisiones se imponen mutuamente. Esto es así aunque sólo sea porque diversas personas deben ser recompensadas por desempeñar las distintas tareas atribuidas. (Es probable, aunque no seguro, que el

Estado como empleador único pueda hacerles llevar a cabo sus tareas por menos de lo que los capitalistas privados, compitiendo entre sí, habrían terminado por concederles. El salario relativo con arreglo a los dos sistemas dependería, en parte, de cuánto trabajo de qué tipo se necesitara en cada uno de los dos órdenes. Nuestro argumento no requiere que el «salario de subsistencia» concreto que un determinado postor único aceptaría pagar siempre tuviera que ser menos que el salario que habrían ofrecido los capitalistas en competencia.)

La interdependencia de las decisiones de asignación y distribución significa que las dos *necesitan* ser lógicamente consecuentes y no que *tengan que serlo*. Si con arreglo al conjunto de decisiones de distribución los perceptores de salarios consiguen que las cantidades de dinero se gasten como ellos elijan, nada asegura que elegirán gastarlas en el flujo de productos que el conjunto de decisiones de asignación esté motivando que se produzcan. No existe un mecanismo interior que les impida seguir (inconscientemente) repudiando el plan.

Las inconsecuencias lógicas entre la oferta y la demanda de bienes que ello supone se manifiestan de manera diferente según que haya precios flexibles o fijos. Los síntomas con arreglo a éstos últimos —colas, cupones, mercados negros y (en el tránsito a la abundancia) montones de productos de desecho— parecen ser menos repugnantes para los Estados socialistas que para aquellos otros en que hay precios flexibles. Insensible a sus síntomas, no obstante, la incoherencia subsistirá y repercutirá sobre la asignación y la distribución, frustrando el plan del Estado. Si asigna trabajadores para que produzcan cañones y mantequilla, y ellos quieren más mantequilla de la que están produciendo, el subplan referente a la producción de cañones se verá abocado a dificultades que pueden ser sólo un poco más manejables (¿o es un poco menos?) si la mantequilla es racionada que si sube su precio[32].

---

[32] Si los *inputs* de esfuerzo de toda la fabricación de mantequilla y de cañones dependieran del *output* de mantequilla únicamente, habría (al menos) una asignación ideal de la fuerza de trabajo entre las industrias lácteas y de armamento (que, por cierto, tendría que iniciarse más atrás con la preparación de los jóvenes para ser lecheros y armeros), que asegurara la máxima producción de cañones. Colocar a demasiada gente en la industria de armamento reduciría la producción tanto de mantequilla como de cañones.

Sin embargo, la producción de armamento es sólo uno de los fines que intervienen en el maximando del Estado totalitario; algunos de sus otros fines pueden entrar en conflicto con el hecho de dar a la gente la cantidad de mantequilla que quieren, especialmente si la ingestión de mantequilla les hace más rebeldes, o eleva su nivel de coles-

Entonces ¿cómo puede asegurarse la consecuencia lógica? El «socialismo de mercado» es la solución recomendada con más frecuencia. Equivale a ajustar la producción a lo que la gente quiere, a cambio del esfuerzo que ellos aceptan realizar en producirlo. Esto puede ser hecho, sin más, por montones de ordenadores que se alimentan de investigación de mercado y de ingeniería de producción, que resuelven cierta cantidad muy extensa de ecuaciones simultáneas y que utilizan los resultados para atraer a la gente a las actividades que producirán la pauta precisa de oferta de bienes que normalmente puede confiarse que quiera la gente ocupada en esas actividades. Todo lo que se requiere es que las ecuaciones expresen correctamente *lo suficiente* de las relaciones relevantes entre los gustos, las capacidades y las especializaciones de la gente, las dotaciones de capital y materiales disponibles y las formas conocidas en que todos los *inputs* posibles pueden combinarse para producir determinados resultados.

Si se excluye esta sugerencia como festiva, cabría recurrir a mercados reales, no simulados y permitir que sus mecanismos de retroalimentación reconciliaran la asignación y la distribución. Esto es realizado (por resumir más bien radicalmente las actuaciones de mecanismos delicados) por el toque de la mano invisible actuando sobre algunas de una gran cantidad de decisiones separadas, descentralizadas, cada una de las cuales habría sido en el mejor de los casos relativamente insignificante. Bajo el capitalismo estatal, el toque marginal de la mano invisible sólo puede hacer lo que se espera de él si se obliga severamente a la burocracia dirigente a maximizar los beneficios independientes de una cantidad suficientemente grande de «centros de beneficio». Esto, a su vez, significa que los burócratas deben exponerse a los incentivos y penalizaciones repartidos por los vendedores de trabajo y los compradores de bienes, y no por el Estado. Solicitada para servir a dos señores, el éxito de la burocracia dependería entonces de lo bien que sirviera a *uno* de ellos[33].

Los burócratas se encontrarían cada vez más en la anómala posición de cuasipropietarios, obteniendo una cierta autonomía y seguridad del éxito mercantil de las empresas o centros de beneficios que

---

terol y por ende los costes de la atención sanitaria. Más allá de estas consideraciones pragmáticas, el Estado puede opinar que condescender con la gente es malo y que *no es cuestión de ellos decir* de cuánta mantequilla debieran disponer.

[33] Podría argüirse que los directivos de las empresas capitalistas privadas están también sirviendo a dos señores, el propietario y el consumidor. Sin embargo, aquellos que tienen mucho éxito en servir a éste último no ponen en peligro, por su éxito, la titularidad del primero. Los directivos no son los rivales de los propietarios.

ellos dirigieran. Ningún Estado totalitario en sus cabales puede arriesgarse a tolerar tal evolución, al menos en cuanto que la amenaza política resultante lo sea para *su* ocupación del poder, mientras que las ventajas de una mayor eficiencia económica correspondan en parte, si no totalmente, a sus ciudadanos. La intermitente historia de los experimentos con la descentralización, los mercados, los mecanismos de autorregulación en la dirección económica de los Estados socialistas constituye una fuerte evidencia circunstancial de que los regímenes totalitarios rara vez pierden de vista durante mucho tiempo la «primacía de la política». No permiten, excepto en momentos de distracción, que su seguridad en la ocupación del poder sea puesta en peligro por complacer a los compradores[34].

---

[34] El caso de Hungría que, pese a ocasionales retrocesos, ha recorrido bastante camino desde los últimos años de la década de 1960 hacia la maximización descentralizada de beneficios, los precios significativos e incluso la tolerancia respecto a la proliferación de la empresa privada, es bastante paradójicamente una posible confirmación de esta tesis. Si el país es la prueba viviente de que «el socialismo de mercado funciona», lo es por virtud del trauma del levantamiento de 1956, reprimido por Rusia, que ha creado un tácito entendimiento entre el régimen y sus ciudadanos. Después de su rehabilitación por los tanques soviéticos, el Estado húngaro tuvo la inteligencia de percatarse de que su seguridad en la tenencia del poder estaba asegurada por la geografía y no necesitaba estar doblemente asegurada por el cinturón y los tirantes de un sistema social donde el sustento de todos es precario. La sociedad civil, habiendo aprendido su lección, «pasa» de política. De este modo, aunque cada vez más directivos de empresas y espurios cooperativistas, profesionales, pequeños comerciantes y campesinos están construyendo formas independientes de ganarse la vida, no se da el surgimiento paralelo de demandas en favor de la participación política y el autogobierno.

En estas raras y propicias circunstancias, el Estado húngaro puede permitirse sin peligro conceder tanta libertad económica como pueda conseguir que pase desapercibida para sus vecinos y especialmente, por supuesto, para Moscú. La única limitación real es la devoción de Rusia hacia unos cuantos principios socialistas y a la creciente irritación de los visitantes rusos al ver a su colonia conquistada revolcándose en la abundancia de niveles de vida superiores.

Sería sin duda imprudente que Moscú, que no tiene tanques amistosos de ningún vecino más grande que invitar a que entren a «normalizar» asuntos en el caso de que el papel dirigente del partido fuera desafiado por tecnócratas con seguridad en sí mismos, gordos campesinos, perpetuos postgraduados y todos los demás independientes que proliferan sin control cuando los vestigios de este poder económico descentralizado empiezan a reaparecer, atendiera a todos los expertos partidarios de las «reformas económicas». Se juega algo más que la mayor eficiencia de una economía autorregulada.

Por otra parte, resulta menos claro por qué Checoslovaquia, cuya gente recibió en 1968 una acaso incruenta pero indudablemente casi tan efectiva lección de geografía política como la que recibieron los húngaros en 1956, se niega a permitir que la mano invisible despierte a la economía de su estado comatoso. Debe suponerse que la pro-

Ceder a las tentaciones del socialismo de mercado resolvería la coherencia lógica de la asignación con la distribución a través de una toma de decisiones descentralizada, inspirada por el dinero y los mercados. Esto, a su vez, generaría una nueva inconsecuencia lógica entre la imperativa necesidad de que la gente (incluyendo a los directivos) fuera dependiente del Estado, y los mecanismos económicos que devolverían cierta independencia a algunos de ellos.

No obstante, cualquier mecanismo (aun en el caso de que pudiera ser políticamente neutral e inocuo, a la manera de las redes de dóciles ordenadores) según el cual la asignación de recursos esté sometida a lo que la gente quiere es en definitiva una rendición de parte de los poderes, ganados a duras penas, del Estado. El Estado racional, que finalmente posee y pretende agarrarse al amplio poder proporcionado por el monopolio conjunto de las armas y el capital, debiera buscar un método de adaptación que no implicara tal rendición. Más que permitir que se produjeran la comida basura, los vídeos pornopop, las anfetaminas, las socialmente derrochadoras motos privadas y otras tonterías perjudiciales, puede en lugar de eso producir «bienes de mérito» y hacer que la gente los quiera[35].

La adaptación a la asignación de recursos que el Estado quiere debe entonces efectuarse, si es que se efectúa, a través de la adaptación de los gustos, modo de vida y carácter de la gente a lo que se les ofrece. Puede ser un proceso lento el de hacer que realmente les guste, por ejemplo, la harina integral, la defensa nacional, la música de Schönberg, la ropa práctica y duradera, el transporte público (y no los coches particulares que producen embotellamientos de tráfico), los

---

pensión nacional a quedarse del lado más seguro resulta atraída por la doble seguridad de los ciudadanos dependientes *y* la ayuda fraternal.

[35] El Estado es el que considera que los «bienes de mérito» son buenos para el pueblo. Si A es un bien de mérito, su oferta ha de organizarse de modo que nadie pueda aumentar su consumo de cualquier bien no de mérito B mediante la reducción de su consumo de A. No debe ser posible, por ejemplo, canjear leche escolar por pirulíes, ni por cerveza para el padre del chico. Esto se consigue cuando la leche escolar está disponible y todos los chicos pueden beber tanta como quieran.

Cuando el ganado vacuno se alimenta de comederos de relleno automático se considera que come justo lo suficiente. De la misma forma, cuando los bienes de mérito están disponibles, la presunción es que la gente consumirá precisamente lo que necesite. Con ciertos bienes de mérito importantes esto lleva a resultados ambiguos. La asistencia sanitaria y la educación universitaria gratuitas son ejemplos notorios al respecto. A causa de la emulación, la envidia u otras razones, el consumo de estos bienes tiende a irse de las manos y parece casi imposible de estabilizar, por no hablar de reducirlo.

edificios gubernamentales grandiosos y las viviendas completamente estandarizadas. Mientras deja que el tiempo y el hábito trabajen tan lentamente como quieran, el Estado puede avanzar más rápidamente hacia estos objetivos a través de un atajo. Puede atacar directamente el hábito de la elección misma, del que se derivan parte de sus problemas, dejando de pagar a la gente con el vale universal, el dinero.

Tener dinero proporciona amplias posibilidades para la elección y educa a la gente en el ejercicio de elegir. Los vales especializados que sólo se pueden gastar en una mucho más reducida clase de productos, sólo en almuerzos, en la educación de los niños, el transporte, el alojamiento de vacaciones, las atenciones médicas, etc., limitan el ámbito de la elección; asimismo, ayudan a quitar el hábito. Como una ventaja quizá secundaria, hacen que las demandas de los consumidores sean algo más fáciles, transfieren parte del poder sobre los ingresos desde sus perceptores al Estado, el cual puede dentro de límites razonables variar la «mezcla» de vales y consiguientemente puede conformar el tipo de vida que llevará la gente. Los vales, por tanto, proporcionan una satisfacción directa al Estado que quiere que sus ciudadanos vivan de una determinada manera, digamos saludable, por la razón que sea, porque es bueno que estén sanos, o porque trabajan y luchan mejor si están sanos, o simplemente porque valora la salud.

Cualquier cosa que los vales especiales hagan, lo hará mejor el sistema de trueque. Un vale para un almuerzo o un cupón para comida deja al menos la elección de la comida concreta, y un bono de educación deja la elección de la escuela, al capricho personal. Reconoce y hasta cierto punto incluso estimula una cierta soberanía del consumidor. Las cafeterías de las fábricas y oficinas, una variedad de alimentos básicos y nutritivos a precios de regalo, una vivienda asignada, el mandar a los niños a un colegio designado y a los enfermos a un hospital específico, quitan algunas de las restantes ocasiones de elección y afirman el privilegio del Estado para decidir. La vida se vuelve más simple para los ciudadanos, sus problemas disminuyen y su existencia comunal (como distinta de la individual y familiar) es cada vez más completa.

Aparte de pagar a la gente menos con dinero y más con productos seleccionados, se encuentra el caso límite en el que ni siquiera se les paga, sino que simplemente sus necesidades específicas les son suministradas por el Estado. La *exclusión,* con el acceso de la gente a los bienes regulado por el dinero o los bonos que puedan ganar, se sustituye entonces por el *libre acceso:* se abolen los tickets de metro, los

hospitales no cobran, la leche es gratis, hay conciertos y vivienda gratis (aunque no todo el mundo recibe todo el espacio que quisiera), y ciertos productos que la gente necesita pero no desea, como cascos de seguridad o literatura edificante, se regalan a todo el que llega hasta el momento en que todos deben ir a recogerlos. La frontera entre bienes públicos y privados, mal señalada en el mejor de los casos, deja de guardarse, y los planes del Estado muestran una tendencia constante a favor de los bienes públicos, que serán «sobreproducidos» (al menos conforme al patrón de un óptimo de Pareto que satisface el gusto del «hombre representativo» —la útil ficción que nos permite postular, sin decirlo, que toda persona es como los demás y todas son unánimes).

Los bienes públicos por su carácter intrínseco y los bienes privados en virtud de la atrofia progresiva del dinero y los mercados, se proporcionan a la gente en función de quiénes son y dónde se sitúan (esto es, súbdito, habitante de la ciudad, madre, estudiante, miembro de la jerarquía de un determinado «colectivo» tal como un lugar de trabajo, escuela, o barrio, un policía o un burócrata de un cierto rango, etc.), determinando en gran medida su lugar en la vida el acceso que tienen a los productos. Generalizando un tanto, podemos decir que reciben lo que el Estado considera adecuado para su situación existencial. Diciéndolo de manera más directa, *reciben lo que necesitan.* Es de esta forma como el interés racional del Estado converge en definitiva con el principio ideológico correspondiente —que es al mismo tiempo una predicción y un mandato— de dar «a cada uno según sus necesidades».

No obstante, a medida que cada vez una mayor cantidad de gente recibe cosas en función de su *situación de vida* nominal y del *rango,* en vez de por lo bien que hagan las cosas que hacen, una inconsecuencia sistémica se resuelve a costa de provocar otra. Siempre existen aquellos que verdaderamente disfrutan con ciertos tipos de esfuerzos, por ejemplo, con la enseñanza o la conducción en medio del tráfico, y tienen la buena suerte de que se les confíe una clase o un taxi. Pero ¿por qué tendrían que hacer los otros lo que el plan de asignación de recursos quiere que hagan, y por qué tendrían que hacerlo bien cuando preferirían zafarse y no dar ni golpe? La forma que el sistema social en evolución adopta en este punto favorece, o al menos no consigue impedir, que la gente no se esfuerce. Además, allí donde la gente trabaja en grupo, el grupo impone la holgazanería, un ritmo lento de trabajo o una fabricación de baja calidad a sus miem-

bros bajo pena de ostracismo, desprecio o represalia contra el *Streber* («el esforzado» no expresa la hostilidad irónica del término alemán). Este fenómeno es una réplica a la inversa de las sanciones que utilizará un grupo que necesite un *elevado* nivel de esfuerzo grupal contra el gorrón que *se niega* a esforzarse.

Si no se corrigiera esta inconsecuencia entre la necesidad de esfuerzo y la ausencia de cualquier razón interior para esforzarse, el Estado que se posa sobre esta estructura social no estaría maximizando sus fines potencialmente asequibles mejor de lo que lo haría si estuviera empujando una cuerda.

La maniobra de corrección consiste en imponer el *quid pro quo* que conlleva la provisión de necesidades. Si el Estado se encarga de la subsistencia de la gente, es apenas justificable que sigan siendo *los dueños* de su propio trabajo, reteniéndolo parcial o totalmente a su capricho y dirigiéndolo, si es que lo hacen, a trabajos que ellos mismos eligen. En justicia, ellos *deben* su capacidad de esfuerzo al Estado, de modo que pueda utilizarse plenamente en favor del bien común.

Con las obligaciones generales que emanan del *status* de la gente excluyendo los específicos *contratos «ad hoc»*, el Estado acaba por ser el dueño de sus ciudadanos. Su tarea se vuelve más ambiciosa y más exigente. Su atención debe extenderse ya a temas que antes no eran políticos y que se solucionaban dentro de la sociedad civil (así como a cuestiones que de ninguna manera pueden plantearse excepto en un sistema totalitario), en una forma similar a los amplios intereses del dueño racional de una plantación en el Sur anterior a la guerra de Secesión:

> Ningún aspecto de la administración de los esclavos era demasiado trivial para ser omitido de la consideración y el debate. Los detalles de la vivienda, la dieta, la asistencia médica, el matrimonio, la crianza de los niños, las fiestas, los incentivos y castigos, los métodos alternativos de organización del trabajo en el campo, los deberes del personal directivo e incluso el aire que el plantador adoptaba en sus relaciones con sus esclavos...[36]

La mayoría de las implicaciones de tener que llevar el Estado como una gran plantación compleja y autosuficiente resultan bastante evidentes. Algunas son de una actualidad deprimente. No hace falta insistir sobre ellas, sino sólo apuntarlas. Tiene que haber una

---

[36] Robert William Fogel y Stanley L. Engerman, *Time on the Cross: The economics of American Negro Slavery*, 1974, vol. I, pág. 202. [Hay trad. cast., Siglo XXI.]

cierta dirección del trabajo hacia donde se necesita, en vez de hacia donde quiera dirigirse. Las oportunidades educativas han de distribuirse para que se produzca y prepare el personal que se necesita para desempeñar los futuros papeles y situaciones que el Estado espera crear. Las fuerzas armadas, la vigilancia y la capacidad represiva han de doblarse y redoblarse, puesto que deben hacer frente no sólo a la desobediencia política, sino también a la pereza, el despilfarro y el gorroneo. El Estado no puede tolerar las huelgas. Tampoco puede tolerar la «salida», el votar con los propios pies; la frontera debe ser cerrada para mantener a su propiedad dentro, y quizá secundariamente también para apartar cualquier influencia ajena y discordante que malogre las condiciones de su propiedad.

¿Está por fin este sistema social plenamente perfeccionado? ¿Es eficiente en su funcionamiento, totalmente coherente? ¿No hay ninguna parte de él que rechine, por no decir que choque con otra destruyendo finalmente órganos vitales? ¿Proporciona las satisfacciones de gobernar —induciendo al Estado a descansar y contemplar su proyecto acabado, a interesarse sólo en el disfrute y la preservación de su lugar dentro de él, *a desear que la historia se detenga?*

Si hay una respuesta plausible a la pregunta, se necesitaría otro libro igualmente especulativo para discutirla. Sin embargo, a primera vista las esperanzas de cualquier solución definitiva de los asuntos pendientes entre el Estado y la sociedad civil parecen dudosas —acaso tranquilizadoramente dudosas—. En el caso de que los esfuerzos del Estado por realizar sus propias ambiciones consiguieran alumbrar un totalitarismo bien dirigido, los tipos humanos (el adicto no menos que el alérgico) que tal sistema tiende a producir muy probablemente frustrarían y desilusionarían en poco tiempo las expectativas del Estado. Esa podría ciertamente ser su característica ineludible, al igual que probablemente la característica ineludible de la sociedad civil sea acabar desilusionada con el Estado.

INDICE DE NOMBRES Y TEMAS

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

3412749

CON esta extraña pregunta —¿Qué haría si usted fuera el Estado?— se inicia esta obra de ANTHONY DE JASAY que, afrontando los riesgos de confundir instituciones con personas y las dificultades de pasar del príncipe a su gobierno, escoge tratar al Estado como si fuera una entidad real, como si tuviera una voluntad y fuera capaz de adoptar decisiones razonadas acerca de los medios más adecuados a sus fines. Anthony de Jasay desafía las interpretaciones tanto socialistas como no socialistas, que ven al Estado como un instrumento proyectado para servir a quien lo utiliza. Pensando en un Estado que no es un instrumento sino que tiene fines propios, de Jasay traza un esquema lógico que se inicia en un contexto sin Estado y culmina en un escenario donde EL ESTADO posee todo el capital y necesita poseer también a los trabajadores. El recorrido teórico guarda embarazosos paralelismos con situaciones reconocibles en la historia, y el amargo desenlace es muy parecido a una plantación de esclavos en el viejo y paternalista Sur americano. La lectura de este libro y la comprensión de su novedoso —aunque inquietante— mensaje hizo que el premio Nobel de Economía James Buchanan saludara en su día la aparición de esta obra como lo mejor que había leído sobre el tema después de «Capitalismo, socialismo y democracia», de Schumpeter. El mismo Buchanan, después de las elecciones presidenciales americanas de 1992, escribió: «El libro que debería leer el nuevo presidente Bill Clinton es EL ESTADO, de ANTHONY DE JASAY».

Alianza Editorial

ISBN 84-206-2749-6



Cubierta: Angel Uriarte